Ueber den Grund der Sittlichkeit.

Nebst einigen Sätzen aus der praktischen Philosophie,

welche

auf der Universität zu Salzburg zur öffentl. Disputation aufstellen die hoch- und hochwohlgebohrnen Herren

Johann Nepomuk von Küenburg,

des heil. röm. Reichs Graf, von Salzburg,

und

Kajetan von Gumppenberg,

des heil. röm. Reichs Freyherr, hochfürstl. Edelknab, von Regensburg,

unter dem Vorsitze des ordentl. Lehrers,

Augustin Schelle,

Benediktiners aus dem Stifte Tegernsee.

Den 17ten Erndemonaths 1791.

Salzburg.
Gedruckt bey Franz Xaver Duyle, Hof- und Universitäts-Buchdrucker.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Dem

Hochwürdigsten,

des

heiligen römischen Reichs Fürsten,

Hieronymus Josephus,

Erzbischofen zu Salzburg,

gebohrnen Legaten

des heiligen apostolischen Stuhls zu Rom,

Primaten von Deutschland rc.

Hochwürdigster Erzbischof, gnädigster Fürst und Herr! ꝛc.

Die vielfältigen guten Anstalten zur Beförderung der Wissenschaften und jeder Art von bessern Kenntnissen, welche Ew. Hochfürstl. Gnaden während Höchstdero glücklichen Regierung zu Stande gebracht haben — ein zwar sehr wichtiger, aber doch nur kleiner Theil der Ihrem Volke erwiesenen Wohlthaten — verschaften uns Gelegenheit zu gründlichem Unterricht in verschiedenen Fächern, weckten unsere Wißbegierde, reitzten unsern Fleiß, bewogen uns, eine öffentliche Probe unserer erworbenen

Kennt=

Kenntnisse zu geben, und machten uns Muth, hierzu Höchstdero Schutz zu erflehen, und unsern Prüfungssätzen Höchstdero Nahmen vorzusetzen. Für die von Zeit zu Zeit verbesserten und erweiterten Lehranstalten bey der Universität und dem Gymnasium, für die neuerrichteten Lehrstühle der Chirurgie, und des Accouchements, für das erweiterte und zweckmäßiger eingerichtete Priesterhaus, für die in ganz neuer, vortrefflicher Gestalt erscheinenden Normal- und Trivialschulen, für die reichlich

ver-

vermehrte, und dem Publikum geöffnete Hofbibliothek, für das neuerrichtete Schullehrer-Seminarium werden einst die späten Nachkommen noch Höchstdero Nahmen preisen. Wir schätzen uns glücklich, dieß alles entstehen und werden zusehen, und dem Höchstweisen Schöpfer aller dieser Dinge jetzt hier öffentlich mit Worten, und dann, so lange wir leben, dadurch danken zu können: daß wir uns eifrigst bemühen, den wohlthätigen Absichten des weisesten Fürsten zu entsprechen, und zu weiterer

Ver-

Verbreitung derselben taugliche Werkzeuge zu werden. Wir verharren in tiefester Ehrfurcht

Ew. Hochfürstl. Gnaden 2c. 2c.

Salzburg,
den 4ten August 1791.

Unterth. gehors.
Johann Graf Küenburg,
Cajetan Baron Gumppenberg,
Edelknab.

Im ganzen Gebiethe der Wahrheiten, sind diejenigen bey weitem die allerwichtigsten, welche uns anzeigen, wie wir unsere freyen Handlungen einrichten sollen; und, wenn es bey irgend einer Classe von Wahrheiten wichtig ist, einen allgemeingültigen Grundsatz zu finden, aus welchem sich alle zu eben derselben Classe gehörenden Wahrheiten leicht und auf eine, auch dem gemeinen Menschenverstand, faßliche Art ableiten lassen; so ist das im höchsten Grade wichtig bey den Wahrheiten, wodurch die Sittlichkeit unserer Handlungen bestimmt wird. Dieß stellt Niemand in Abrede, als etwa die wenigen Elenden, wenn's doch welche giebt, die alle Sittlichkeit läugnen, alle Handlungen für gleich gut, und Tugend für Chimäre halten.

Dem ungeachtet sind die Gelehrten noch nicht einig, weder bey einzelnen Sätzen, welche die Sittlichkeit

keit einiger Handlungen anzeigen sollen, noch bey dem Grunde, d. i. bey der Natur und dem Wesen der Sittlichkeit, welcher einen Satz geben sollte, an welchem, wie an einem Spiegel, man sowohl die Qualität, als die Quantität der Sittlichkeit einer jeden einzelnen Handlung sehen könnte. Es sind nun schon mehr als zweytausend Jahre, daß die Menschen angefangen haben Wahrheiten zu classificireen, und für jede Classe einen höchsten Grundsatz zu suchen. Vieles ist entdeckt, alle Wissenschaften sind erweitert, erleichtert, und besser geordnet worden: aber soweit ist man bis jetzt weder bey der Classe der Wahrheiten, welche die Sittlichkeit unserer Handlungen erklären, noch überhaupt bey den philosophischen gekommen, daß man allgemeingeltende Grundsätze für die hierher gehörigen Wahrheiten aufgestellt hätte. Nur so weit haben es Theils unsere Vorfahren, Theils unsere Zeitgenossen gebracht, daß wir jetzt von manchen, in den vorigen Zeiten als solche Gründe aufgestellten Sätzen ihre Untauglichkeit hierzu einsehen. Immer ein nichtzuverachtender Gewinn; wenn es wahr ist, daß die Menschen nach allen um die in der Mitte thronende einzige Wahrheit herumstehende Scheinwahrheiten

grei-

greifen, ehe sie jene anfassen: und wenn sie selbe einmahl gefaßt haben, nicht mehr verlassen. Was besonders die Sittenphilosophie anbelangt, so schien es von etwa 1760 bis 1785, als wenn der Satz: Befördere deine und des Ganzen Glückseligkeit als höchster Grundsatz des ganzen Sittengesetzes allgemein geltend werden wollte. Die meisten und die besten Sittenlehrer nahmen ihn an, erläuterten ihn von allen Seiten, und zeigten seine Anwendung. Sogar Theologen fanden nun — da sie immer mehr anfingen, alle positive Offenbarung bloß als Nachhilfe unserer beschränkten Vernunft, als Erläuterung, Bekräftigung, zum Theile auch als Zusatz zu den Vernunftwahrheiten anzusehen — in der Sittenlehre des Evangeliums weiter nichts als die Glückseligkeitslehre für das Menschengeschlecht, und stellten sie auch unter diesem Gesichtspunkte, wie mich dünkt, nicht ohne großen Nutzen vor. Auf einmahl erschien im Jahre 1785, des schon früher durch andere Schriften, und vornehmlich durch eine Kritik der reinen Vernunft berühmt gewordenen Immanuel Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, und 1788 ebendesselben Kritik der praktischen Vernunft,

 in

in welchen beyden Schriften alle bis dahin vorgetragene Systeme der Sittenlehre, und vornehmlich das System der Glückseligkeit als ganz unzulänglich, unschicklich, ja sogar schädlich erklärt werden. Kant hat, besonders seit der Ausgabe seiner Kritik der praktischen Vernunft, viele Anhänger erhalten. Doch hat auch das Glückseligkeitssystem noch seine wichtigen Vertheidiger: und bey der noch fortdauernden Fehde der beyden Partheyen glaube ich eine nützliche, den Umständen der Zeit und des Orts angemessene Arbeit zu unternehmen, wenn ich beyde, gewiß einander nicht ganz entgegenstehende Systeme so nebeneinander hinstelle, daß man ein jedes leicht übersehen, und die Punkte, worin sie miteinander übereinstimmen, oder voneinander abweichen, bemerken kann. Bisweilen werde ich auch versuchen irgend etwas näher zu bestimmen, oder doch anzeigen, wo ich glaube, daß nähere Bestimmung nothwendig, oder nützlich sey. Vielleicht zeigt sich am Ende, daß wenigstens die Hauptsätze der beyden Systeme in der Anwendung könnten zusammengenommen werden. Meine Absicht hierbey ist 1) denen, welche durch die eigene Terminologie und andere Beschwer-

lichkeiten von Lesung der kantischen Schriften sich haben abhalten lassen, einen, soviel möglich, hinlänglichen Begriff vom Systeme der kantischen Sittenlehre beyzubringen, ihnen das Verstehen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, und der Kritik der praktischen Vernunft zu erleichtern, und sie zum Studium dieser und ähnlicher Schriften zu reitzen. *

2) Den noch obwaltenden und vielleicht bisher zu hitzig geführten Streit um einen Schritt dem Ziele

näher

*) Es scheint dieß Studium von Tag zu Tag nicht nur für Philosophen von Profession, sondern auch für Theologen und alle, welche von der Religion mehr als populäre Kenntnisse haben sollen, oder wollen, nothwendiger zu werden. Denn man fängt an, die kantischen Grundsätze, vornehmlich diejenigen, welche sich auf Sittlichkeit beziehen, auf die Religion anzuwenden, und manche in den letzten Jahren erschienene Religionsschriften setzen dieselben voraus, und sind darauf gebauet. Z. B. Einzigmöglicher Zweck Jesu aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt. 8. Berlin 1789. Ueber reinen Naturalismus und positive, insonderheit christliche Religion und deren Verhältnisse zur Volksaufklärung. 8. Berlin 1790. Ueber den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel von Dr. Joh. Wilhelm Schmid. 8 Jena 1790. Hr. Schmid findet die kantischen Grundsätze der Sittlichkeit noch weit klarer, deutlicher, und vielfältiger im Evangelium, als Steinbart, Bahrdt, und andere die Glückseligkeitslehre darin gefunden haben. Nur wird ihm immer im Wege stehen, daß Christus öfter die ewige Glückseligkeit als Beweggrund zum Guten empfiehlt.

näher zu bringen, dadurch daß ich zu neuen Erläuterungen und nähern Bestimmungen einiger Punkte Anlaß gebe. 3) Zu zeigen, wie wenigstens ein Theil von den kantischen Lehren schon jetzt könne benutzt werden, und immer werde benutzt werden können, wenn auch sein System ganz genommen, wie es jetzt vor Augen liegt, nie allgemein geltend werden sollte. Freylich gehe ich nur schüchtern an diese Arbeit. Die vielen Klagen der Kantianer, daß man sie nicht verstanden habe, machen mich fürchten, daß auch mir eben dasselbe begegnet seyn möchte, und daß ich also wohl gar kein Theilchen von meinem Zwecke erreichen werde. Doch will ich es immer wagen: denn auch in diesem Falle bleibt noch die Hoffnung, daß ich durch diese Schrift hellersehenden und nachsichtigen Gelehrten Gelegenheit gebe, mich und andere, die eben so, wie ich, irren, eines Bessern zu belehren.

Um

Um, wenn ich allenfalls die kantischen Begriffe und Ideen hin und wieder unrecht verstanden hätte, nicht auch andere in Irrthum zu führen, habe ich Anfangs versucht, die Vorstellung des kantischen Systems bloß mit den Worten des berühmten Philosophen zu geben. Ich merkte aber bald, daß den nach dieser Regel gemachten Auszug aus dem I. Buch des I. Theils der Kritik der praktischen Vernunft viele nicht, oder nur schwer, und mit vieler Anstrengung verstehen würden, von denen ich verstanden zu werden wünsche. Ich entschloß mich also einige Gedanken über den Ideengang des Hrn. Kant, die ich mir aus verschiedenen Schriften gesammelt habe, und die meines Erachtens das Verstehen des folgenden Auszugs erleichtern können, voranzuschicken. Sie bestehen im folgenden.

Kant setzt voraus, daß jeder Mensch durch das gemeine, sich allmählig entwickelnde Erkenntnißvermögen gewisse, dunkle, oder klare Begriffe von Pflicht, Recht, Unrecht, Tugend und Laster, vom Guten und Bösen in den menschlichen Handlungen entdecke, welche den Neigungen und ihren Ansprüchen entgegen gesetzt sind. Daß diese Begriffe auf unsere Urtheile, Gefühle und Handlungen Einfluß haben; daß wir sie nicht wegvernünfteln; daß wir ihnen innerliche Achtung nicht verweigern können, auch wenn

ihnen

ihnen die stärkste Neigung in der Ausübung entgegen steht. Aus diesen Begriffen entsteht nach Kant das Bewußtseyn einer Freyheit im Handeln, das ist, einer von der ganzen Sinnenwelt unabhängigen Handlungsart: denn wir sind uns bewußt, daß wir gegen die stärksten Neigungen handeln können. Es müssen also die Begriffe selbst, durch die so eine Handlungsart möglich wird, nämlich die Begriffe von Pflicht rc., und folglich auch ein Gesetz, ohne welchem jene Begriffe sich nicht denken lassen, von der Sinnenwelt ganz unabhängig, d. i. Begriffe a Priori, rein an sich, und in ihrem Ursprunge seyn. Der Populärsittenlehrer braucht mehr nicht, als auf diese, jedem sich selbst darbiethende Begriffe aufmerksam zu machen, und ihre an sich schon praktische Kraft vorzüglich durch Wegräumung der von der Sinnlichkeit herrührenden Hinderniße zu stärken; der kritische Philosoph aber muß zeigen: wie diese Begriffe und so ein Gesetz möglich, wie sie in der Natur unsers Erkenntnißvermögens gegründet, und an sich selbst, ohne fremde Beyhilfe praktisch seyn, ja alle von außen herkommende Hinderniße, alles Entgegenstreben der Neigungen überwinden können. Dieß versuchte Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft, und fand, daß jene unverweigerliche Achtung, die wir für Pflicht und Recht, und dann auch gegen

uns

uns selbst haben, wenn wir aus Pflicht handeln, daraus entstehe, daß unser edelstes Vermögen, unsere Vernunft, unabhängig von allem andern die Urheberinn des Gesetzes sey, das wir, dieser Unabhängigkeit wegen, Gesetz der Freyheit und der Sittlichkeit nennen; daß wir folglich nur unsere eigenen Gesetze beobachten. Kant wollte und mußte also zeigen, daß die Vernunft nicht bloß rein seyn, das ist Urtheile, und Grundsätze unabhängig von aller Erfahrung, ganz a Priori hervorbringen könne; sondern auch, daß sie praktisch sey, d. i. daß diese a Priori hervorgebrachten Grundsätze einen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens enthalten. Wie er das gethan habe, kann man aus dem nun folgenden Auszug, wenigstens einiger Maßen ersehen.

I.

Vorstellung des kantischen Systems.

1. Die Vernunft (das Vermögen etwas aus Principien, das besondere aus dem Allgemeinen zu erkennen) ist rein, wenn sie Begriffe, und synthetische Urtheile,* unabhängig von den Sinnen und vom Ver-

*) Durch Begriff versteht Kant eine allgemeine Vorstellung. Eine einzelne Vorstellung nennt er Anschauung. Das Pferd überhaupt wird durch einen Begriff vorgestellt; ein einzelnes durch Anschauung. — Das Urtheil ist synthetisch, wenn man ein Prädikat mit einem Subjekte verbindet,

Verstande (dem Vermögen sinnliche Gegenstände zu denken, Begriffe und Urtheile von ihnen zu bilden) schlechthin a Priori hervorbringt. Krit. d. rein. Vern. S. 306.

2. Die reine Vernunft ist praktisch, wenn die von ihr hervorgebrachten Begriffe, Urtheile, Grundsätze ꝛc. hinreichenden Grund zur Willensbestimmung *) enthalten. Krit. d. prakt. Vern. S. 36. Grundsä-

tze,

---

bindet, in welchem dasselbe nicht liegt, ob es gleich zu ihm gehört: wo also zum Subjekte etwas hinzugesetzt wird. Es ist dem analytischen Urtheile entgegengesetzt, wo die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekte durch den Begriff des letztern selbst nothwendig bestimmt wird; wo also das Prädikat selbst schon im Subjekte liegt, und das Ganze nur eine Zergliederung und Erläuterung ist. Die analytischen Urtheile sind rein, wenn schon der Begriff auf Erfahrung beruht; weil, nachdem der Begriff einmahl vorhanden ist, zum Urtheile weiter keine Wahrnehmung, sondern nur Anwendung des Satzes des Widerspruchs auf den Begriff nöthig ist. Die synthetischen Urtheile fließen nicht aus dem Satze des Widerspruchs.

*) Wille ist ein Vermögen nach Vorstellungen zu handeln. Vernünftiger Wille ein Vermögen nach Principien, d. i. nach Vorstellungen von Gesetzen zu handeln. Der vernünftige Wille ist reiner, absolut freyer Wille, wenn er bloß durch Prinzipien der reinen, von Sinnlichkeit unabhängigen Vernunft bestimmt wird. Er ist empirischer, sinnlich afficirter Wille, wenn er durch empirische, von der praktischen Sinnlichkeit abhängige, Vernunftgrundsätze bestimmt wird. Grundl. zur Metaph. der Sitten.

ße, welche bloß auf Erfahrung gebauet, bloß durch Erfahrung erkannt sind, heißen empirische Grundsätze, und gehören nicht der reinen Vernunft an.

3. Ein praktischer Grundsatz, der ein Objekt, oder eine Materie des Begehrungsvermögens, d. i. einen Gegenstand voraussetzt, dessen Wirklichkeit begehrt wird, ist ein bloß empirischer Grundsatz. Krit. d. prakt. Vern. S. 38. Den die Begierde nach diesem Gegenstande würde vor der praktischen Regel hergehen, und die Bedingung seyn, sich die Regel zum Princip zu machen, und die Vorstellung sammt der Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes müßten als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkühr vorausgesetzet werden. Es kann aber von gar keiner Vorstellung a Priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden sey; der Bestimmungsgrund der Willkühr wäre also in diesem Falle empirisch. *

4. Wenn

*) Es kann freylich kein Wollen ohne Materie oder Gegenstand seyn; nur darf die Materie oder der Gegenstand des Wollens nicht der Bestimmungsgrund der Willkühr seyn, wenn nicht der Bestimmungsgrund selbst empirisch werden sollte. Denn ist der Gegenstand des Wollens auch Bestimmungsgrund, so ist die Erwartung der Existenz des Gegenstandes die bestimmende Ursache, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache wird dem Wollen zum Grunde gelegt:

4. Wenn ein praktischer Grundsatz bloß subjektiv ist, d. i. wenn die darin enthaltene Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkühr nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird, so heißt er Maxime: ist er aber objektiv, d. i. wird die Bedingung als für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt, so ist er praktisches Gesetz. Krit. d. prakt. Vern. S. 36. — Alle empirische Grundsätze können nur Maximen, nie Gesetze seyn; weil sie als empirisch nur subjektiv seyn können. *

5. Hieraus

legt: eine solche Abhängigkeit des Begehrungsvermögen kann aber immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden. Z. B. Glückseligkeit fremder Wesen kann das Objekt des Willens eines vernünftigen Wesens seyn; aber nicht der Bestimmungsgrund. Wäre sie das, so müßte man voraussetzen, daß das vernünftige Wesen an dem Wohlseyn anderer nicht nur ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfniß finde, welches nur durch Erfahrung erkannt werden kann.

*) Z. B. Wenn die Glückseligkeit fremder Wesen als Bestimmungsgrund angenommen wird, so kann der Grundsatz nur eine Maxime, nicht ein moralisches Gesetz geben. Denn, wenn man auch annimmt, daß alle Menschen nicht nur ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfniß an dem Wohlseyn anderer finden, so kann man das doch nicht bey allen vernünftigen Wesen, bey Gott gar nicht, voraussetzen. — Daß aber alles Empirische von solcher Beschaffenheit sey, läßt sich daher leicht begreifen, weil die Erfahrungen bey verschiedenen Sub-

5. Hieraus folgt, daß, wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen, als allgemeine Gesetze denken will, es dieselben nur als solche Principien denken könne, welche nicht der Materie, welche der Gegenstand des Wollens ist, sondern nur der Form * nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. Denn

Subjekten ganz verschieden sind, ja bey eben demselben Subjekt sich von Zeit zu Zeit ändern: also die auf Erfahrung gebauten Grundsätze immer nur für das Subjekt, das gerade diese Erfahrungen hat, Bestimmungsgrund seyn können. Bey einem Gesetze aber kann man nicht anders, als einen für alle diejenigen gültigen Bestimmungsgrund denken, für die es ein Gesetz seyn soll. Das Vernunftgesetz soll aber für alle vernünftige Wesen ein Gesetz seyn; es darf also keine Erfahrung dabey vorausgesetzt werden.

*) Form ist bey Kant überhaupt soviel als Bestimmung; sie ist der Materie, dem Bestimmbaren, dem Gegebenen entgegengesetzt. Insbesondere ist Form dasjenige, wodurch eine gewisse Art der Verknüpfung von Vorstellungen bestimmt wird, und heißt dann Form der Erkenntniß. Sie ist Form des Anschauens, oder Form des Denkens. Jene besteht in der Art, wie die Sinne etwas vorstellen. Diese ist wieder zweyfach: Form des Denkens im Verstande, welche auch Form der Erfahrung, Verstandesform heißt, und nichts anders ist, als die Art, wie der Verstand die Anschauungen behandelt, nämlich, daß er sie unter Begriffe und Regeln bringt: und die Form des Denkens in der Vernunft, welche Form der Vernunfterkenntniß heißt, und nichts anders ist, als die Art und Weise, wie sich die Vernunft etwas denkt, nämlich so, daß sie die Verstandesbegriffe und Regeln

Denn wäre die Materie der Bestimmungsgrund des Willens, so wäre er empirisch, folglich subjektiv, und nicht allgemein. Wenn ich aber die Materie weg thue, so bleibt nichts übrig, als die Form; es kann also die Maxime bloß der Form nach als Gesetz gedacht werden.

6. Die Form, welche etwas als Gesetz bestimmt, besteht in der Allgemeinheit. Krit. d. prakt. Vern. S. 36. Meine Maxime erhält also Gesetzeskraft, wenn ich mir denken kann, daß sie zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne, oder wenn ich wünschen kann, daß alle vernünftige Wesen sie als Gesetz befolgen möchten: denn nur so enthält sie einen zureichenden Bestimmungsgrund des Willens für alle vernünftige Wesen. *

7. Der

Regeln unter noch höhere Einheit und Allgemeinheit bringt. Alle diese Erkenntnißformen sind subjektiv, a Priori und vor aller gegebenen Materie in uns, und erst durch sie wird die objektive Form der vorgestellten Gegenstände bestimmt. Krit. d. rein. Vern.

*) Diesemnach wäre der höchste Grundsatz für die vernünftige Willensbestimmung folgender: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Und, wenn ich wissen will, ob eine Handlung zu der ich diesen oder jenen Bestimmungsgrund in mir fühle, der Vernunft gemäß und gut sey, z. B. ob es auch recht sey,

7. Der erste negative Begriff von unserer Freyheit besteht in nichts anderm als in einer Unabhängigkeit von dem Naturgesetze der Erscheinungen: der zweyte, positive sagt uns, sie sey das Vermögen einer Substanz, ihre Wirksamkeit oder Selbstthätigkeit nach Regeln zu bestimmen. Krit. d. prakt. Vern. S. 53. Ein Wille, welchem die bloße gesetzgebende Form der Maximen zureichender Bestimmungsgrund ist, hat Freyheit im negativen Sinn. Denn die bloße gesetzgebende Form enthält keine Materie, und ist also von dem ganzen Naturgesetze der Erscheinungen unabhängig; und, was daraus folgt, es ist auch der Bestimmungsgrund eines solchen Willens, und dann der Wille selbst davon unabhängig. Er hat aber auch Freyheit im positiven Sinne: denn, da die gesetzgebende Form, die bloß von ihm selbst herrührt, als vermögend angenommen wird, ihn zu bewegen, so hat er ein Vermögen, seine Selbstthätigkeit nach Regeln zu bestimmen. — Eben so muß man auch sagen, daß ein ganz und absolut freyer Wille

---

sey, ein Versprechen, das ich jetzt bereue, und das zu halten mir schwer fällt, nicht zu erfüllen; so darf ich nur mich selbst fragen, ob ich wollen kann, daß alle sich es zum Gesetze machen, so ein Versprechen nicht zu halten, und es wird sich zeigen, daß ich das nicht wollen kann; weil es dann bald gar keine Versprechungen mehr geben würde, daß es also Unrecht, Böse sey, das Versprechen nicht zu halten. Krit. d. prakt. Vern. S. 54.

Wille nur die in der Maxime befindliche gesetzgebende Form zum Bestimmungsgrunde haben kann. Denn sobald der Bestimmungsgrund in irgend einer Materie, in einem Gegenstande des Wollens liegt, so ist er von dem Naturgesetze der Erscheinungen abhängig, und also nicht frey. Wenn der menschliche Wille sowohl durch Maximen als Maximen bestimmt werden kann, als auch durch die bloße gesetzgebende Form, so hat er relative Freyheit.

8. Wir sind uns bewußt, daß die bloße gesetzgebende Form für unsern Willen ein Bestimmungsgrund sey, der alle sinnliche Antriebe überwiegen kann, daß also das N. 6. angegebene Grundgesetz existire; und dieses Bewußtseyn ist Factum der Vernunft. (Krit. d. prakt. Vern. S. 56.) weil man es nicht aus vorhergehenden Factis der Vernunft herausgrübeln kann, und selbst der Begriff von Freyheit erst daraus entsteht, daß die Vernunft dieses Grundgesetz als einen durch sinnliche Bedingungen nicht zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt. *

9. Alle

*) Die reine Vernunft ist also für sich allein praktisch, und giebt ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen. Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze, und der ihnen gemässen Pflichten; d. i. das Princip der Sittlichkeit besteht

9. Alle Heteronomie, d. i. aller Einfluß einer Materie auf die Willensbestimmung, als Bedingung der Möglichkeit derselben, gründet gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben, und der Sittlichkeit des Willens entgegen, wenn gleich die Handlung gesetzmäßig seyn sollte. Denn wo Heteronomie ist, da ist Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder einer Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze.

10. Bey endlichen Wesen, deren Vernunft und Wille eingeschränkt ist, wird das praktische Gesetz ein Imperativ. Denn endliche Wesen haben Bedürfnisse, können also auch Maximen haben, welche dem Vernunftgesetz widerstreiten, und folglich einer Nöthigung, zwar durch bloße Vernunft, und derselben objektives Gesetz bedürfen. Ein Imperativ ist also eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unaus-

steht allein in der Unabhängigkeit des Willens von aller Materie des Gesetzes, nämlich von einem begehrten Objekte, und in der Fähigkeit eben desselben durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form bestimmt zu werden.

bleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Wenn der Imperativ die Bedingungen der Caussalität des vernünftigen Wesens, als wirkender Ursache bloß in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben bestimmt, so ist er ein hypothetischer Imperativ, bestimmt er aber nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend seyn, oder nicht, so ist er ein kategorischer Imperativ. Krit. d. prakt. Vern. S. 36, 37. Der hypothetische Imperativ ist praktische Vorschrift, aber kein Gesetz. Die Imperativen sind als objektiv geltend von den Maximen verschieden. — Die Nöthigung, welche der categorische Imperativ ausdrückt, heißt Verbindlichkeit, und die Handlung, die aus dieser Nöthigung folgt, heißt Pflicht. Krit. d. prakt. Vern. S. 143.

11. Wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens seyn könne, das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerley, wie ein freyer Wille möglich sey. S. 128. Weil aber das Bewußtseyn des Gesetzes ein Factum der Vernunft ist, wodurch sie sich als ursprünglich gesetzgebend ankündigt S. 56, folglich das Grundgesetz nicht anders gedacht werden kann, als so, daß es eine Triebfeder des menschlichen Willens (Elater animi) schon enthalte, und man zum Behufe des moralischen Gesetzes keine

ne andere Triebfeder suchen darf S. 128, so braucht man nicht a Priori anzuzeigen, aus welchem Grunde das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern nur das, was dasselbe, soferne es eine solche ist, im Gemüthe wirke.

12. Die Wirkung des moralischen Gesetzes, als Triebfeder ist zuerst bloß negativ, und besteht darin, daß sie keiner sinnlichen Antriebe als mitwirkender bedarf, ja dieselben abweiset; und als solche kann sie a Priori erkannt werden. Denn die negative Einwirkung auf sinnliche Antriebe, die auf Gefühl gegründet sind, ist selbst Gefühl; folglich können wir a Priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens durch den Abtrag, den es den Neigungen thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann. Und hier haben wir den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, wo wir aus Begriffen a Priori das Verhältniß eines Erkenntnisses zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen können, S. 128. und 129. Da aber doch das moralische Gesetz an sich etwas positives ist, nämlich die Form einer intellectuellen Caussalität, d. i. der Freyheit, so ist es, indem es die Neigungen schwächt und niederschlägt, ein Gegenstand der Achtung, ja der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht em-

pirischen Ursprungs ist, und a Priori erkannt wird. Diese Achtung ist das einzige Gefühl, welches wir völlig a Priori erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können. S. 130.

13. Das sinnliche Gefühl, das allen unsern Neigungen zu Grunde liegt, ist zwar Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, und deßwegen kann dem höchsten, ja jedem von Sinnlichkeit freyen Wesen Achtung fürs Gesetz nicht beygelegt werden: aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft; diese Empfindung kann daher, ihres Ursprungs wegen, nicht pathologisch, sondern muß praktisch gewirkt heißen. Man kann dieses Gefühl von ganz eigenthümlicher und sonderbarer Art das moralische Gefühl nennen, S. 134 und 135.

14. In dem unendlichen Wesen lassen sich keine Maximen denken, die nicht zugleich objektiv Gesetze seyn könnten. Ein solcher Wille heißt heilig, und schließt zwar nicht alle praktische, aber alle praktisch-einschränkende Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht aus. Heiligkeit des Willens ist also endlichen Wesen nie ganz erreichbar: aber sie ist gleichwohl das Urbild, welchem alle endliche vernünftige Wesen sich in einem unendlichen Progressus nähern sollen.

len. Die Sicherheit von diesem in's Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und von der Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten heißt Tugend, das höchste, was endliche praktische Vernunft bewirken kann. Die Tugend selbst ist, wenigstens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet, weil die Sicherheit in solchem Falle niemahls apodiktische Gewißheit wird, und als Ueberredung sehr gefährlich ist. Ich breche hier den Auszug ab, theils weil mir das Gesagte zu meinem Zwecke hinreichend scheint, theils weil mir die Umstände eine größere Weitschweifigkeit nicht erlauben.

II.

Bedenklichkeiten, Zweifel, Fragen über das kantische Grundgesetz der Sittlichkeit.

In der kantischen Darstellung des Grundes der Sittlichkeit, von der ich so eben einen gedrängten Auszug gegeben habe, ist mir einiges unbegreiflich, einiges unverständlich, und wieder etwas nicht genugsam erwiesen vorgekommen. Darüber mit dem großen Manne zu polemisiren habe ich keine Lust; und, wenn ich sie auch hätte, und dazu mehr Kraft, als ich mir bewußt bin, so erlaubte mir das der Ruhm nicht, den sich Hr. Kant beym gelehrten Publikum erworben hat, und noch weniger die Achtung, die

ich insbesondere für seine Verdienste habe. Aber einige Zweifel, die mir bey wiederhohltem, bedachtsamen Durchlesen seiner Schriften aufgestossen sind, und dann einige Fragen, deren Beantwortung meine Zweifel lösen könnte, darf ich doch wohl vortragen, ohne den Vorwurf befürchten zu müssen, daß ich nur durch den Nahmen eines berühmten Mannes auch mir einen Ruf verschaffen wolle.

Die Vernunftform besteht nach Kant in der Allgemeinheit; oder, wie er sich an einem andern Orte ausdrückt, die Art, nach welcher die Vernunft ihre Gegenstände (Verstandesbegriffe, Regeln) behandelt, besteht darin, daß sie in dieselben, indem sie noch mannigfaltig sind, Ordnung, System, und Einheit bringe. Die Gesetzesform besteht auch in der Allgemeinheit: denn die Maximen erhalten nach Kant dann Gesetzesform, wenn man sie als allgemeingeltend für alle vernünftige Wesen denken kann. Herr Kant wird also auch den Satz: Handle allzeit der Vernunft gemäß, als höchstes Sittengesetz anerkennen, wovon die drey von ihm aufgestellten Formeln nur weitere Expositionen sind. Er kann nicht entgegen seyn, wenn man sagt: Jede Handlung, welche der Vernunft gemäß ist, ist gesetzmäßig, und jede Handlung, welche man deßwegen zu Stande bringt, weil man sie als vernunftmäßig erkennt, ist gut.

Kant

Kant nennt auch immer das Sittengesetz ein Vernunftgesetz; und, wenn wir gut handeln wollen, müssen wir, seinen Vorschriften zufolge, aus Achtung für das Vernunftgesetz handeln. Die Vernunft gebietet aber gewiß alles, und nur das allein, was ihr gemäß ist; und, wenn wir deßwegen etwas thun, weil es der Vernunft gemäß ist, so thun wir es aus Achtung für das Gesetz der Vernunft. — So trägt ja aber Kant nichts Neues vor? Lehrt kein anders Princip der Moral, als das, welches schon vor ihm in allen Systemen ist gelehrt worden? — Kant sagt selbst in der Vorrede zur Krit. der prakt. Vernunft S. 14. Anmerk., daß er nicht einen neuen Grundsatz der Sittlichkeit, sondern nur eine neue Formel eingeführt habe. Es scheint mir das schon mit dem nicht ganz übereinzukommen, was in der Folge gegen die Grundsätze des Glückseligkeitssystems vorgebracht wird; und, wenn man etwas weiter geht, so findet man bald, daß er bloß die ganz reine, nicht wie andere, auch die empirische Vernunft als Grund der Sittlichkeit gelten läßt. Ist denn aber empirische Vernunft nicht mehr Vernunft? Ja! aber die empirische Vernunft giebt nur bedingte, folglich nicht absolut allgemeine und nothwendige Grundsätze. Diese, wenn sie, wie bey dem vernünftigsinnlichen Wesen Imperative werden sollen, können nur hypothetische, nicht kategorische Imperativen werden. — Ist

denn

denn aber diese höchste unbedingte Allgemeinheit durchaus nöthig? Und kann sie nicht mehr erhalten werden, sobald man eine Materie, einen Stoff, einen Zweck des Begehungsvermögens als Bestimmungsgrund voraussetzt? — Hiervon weiter unten. Hier nur soviel. Die angewandte Moral kann unmöglich eine ganz reine Wissenschaft seyn. Kant will also nur in dem Sinne eine reine Moral, wie wir eine reine Mathematik haben: so, daß man sich in dieser Moral nicht um die Anwendung der Grundsätze auf die Handlungen in verschiedenen Verhältnissen bekümmern darf, wie man sich in der reinen Mathematik noch nicht um die Anwendung der Sätze auf das Feldmessen, auf die Maschinen rc. bekümmert? *

Das

*) Ganz gewiß kann eine auf Menschen angewandte Moral nicht ganz rein, muß wenigstens zum Theile empirisch seyn. Aber es ist auch ganz gewiß für das wissenschaftliche sehr vortheilhaft, zuerst eine, soviel möglich, reine Moral aufzustellen. Aber ist auch eine ganz reine Moral möglich? Kant macht, um eine ganz reine Moral zu erhalten, den Willensbestimmungsgrund unabhängig von allem Wohl und Wehe. Gesetzt, daß das angehe, wovon bald hernach, muß ich nicht doch noch einen bloß a posteriori vorstellbaren Gegenstand haben, wenn ich mir eine vernünftige Willensbestimmung denken will? Die Vernunftkraft muß wirken, muß ihre Handlungsweise, die Vernunftform realisiren; denn die Realisirung der Vernunftform außer dem Subjekte durch Handlung des Subjektes ist Gegenstand des Vernunft=

Das Auffallendste in der kantischen Grundlegung ur Metaphysik der Sitten, in desselben Kritik der praktischen Vernunft und in allen Schriften, derer Verfasser die in den ebengenannten kantischen Büchern vorgetragene Grundsätze angenommen haben, ist wohl das, daß es immer heißt: das Sittengesetz muß von aller Erfahrung, von aller Neigung, von allem Wohl und Wehe ganz unabhängig den Willen bestimmen. Man kann sich kein Gesetz ohne Sanction denken, das ist, sobald man ein Gesetz denkt, so denkt man sich auch einen Grund, welcher einen Willen zum Handeln oder Unterlassen bewegen kann. Dabey ist man es so sehr gewohnt, Theils von den positiven Gesetzen her, Theils von seinen eigenen und anderer Men=

nunfttriebes, sagt Reinhold Theor. des Erkennt. S. 569. Hierzu ist aber noch ein weiterer Gegenstand, ein Stoff nothwendig, an welchem diese Realisirung vor sich gehe, oder dessen objektive Form, die Vernunft, durch ihre subjektive Form bestimme, und welcher Gegenstand die Vernunftkraft zur Wirksamkeit reitzen muß. Dieser Stoff muß aber doch wohl etwas Gegebenes seyn, und zwar a posteriori, nicht a priori, wie die Vernunftform. Will man nun die auf solche Art sich ergebende Willensbestimmung nicht mehr als rein gelten lassen, so weiß ich nicht, wie eine ganz reine Moral möglich ist. Will man aber eine solche Willensbestimmung noch rein und a priori nennen, deßwegen, weil die Vernunft ihre a priori gegebene Form dem Objekt mittheilt, so kann man eben das von der sogenannten, empirischpraktischen Vernunft sagen.

Menschen Handlungen (wovon ganz gewiß die allermeisten durch ein Wohl oder Wehe bestimmt werden, und also nach Kant zwar Legalität, aber nicht Moralität haben *), diesen Grund in irgend ein Wohl oder Wehe, in irgend etwas Angenehmes oder Unangenehmes zu legen, daß es ganz befremdend kommt, einen andern auf keine Neigung sich gründenden Bestimmungsgrund des Willens angeben zu sehen. Hierzu kommt noch, daß Kant nicht nur allen auf eine Neigung sich beziehenden Bestimmungsgründen des Willens die Fähigkeit abspricht, den Handlungen Moralität zu verschaffen, sondern gar behauptet, daß, wenn ein solcher Bestimmungsgrund neben dem wahren moralischen wirksam ist, und auf die Handlung Einfluß hat, dann die Handlung gerade um soviel weniger Moralität habe, um wie viel stärker die Mitwirkung einer Neigung dabey gewesen ist: woraus er dann schließet, daß es gefährlich sey, solche Bestimmungsgründe nur als mitwirkend zuzulassen. **

Aber

*) Beyläufig bemerke ich hier, daß bey Kant die Ausdrücke: die Handlung ist pflichtmäßig, gesetzmäßig, hat Legalität, so viel heiße, als der alte Schulausdruck: *actio est materialiter bona, sed non formaliter.* Was ehedem *actio formaliter bona* war, das ist bey Kant eine Handlung aus Pflicht, aus Achtung für das Gesetz.

**) Es scheint diese kantische Behauptung einige Aehnlichkeit zu haben mit jener bekannten Fenelonischen von der reinen Liebe Gottes.

Aber Kant beruft sich auf das Bewußtseyn nicht bloß des durch Vernunftkritik gebildeten, sondern auch des gemeinen Menschenverstandes, woraus wir wissen, daß wir uns zu einer Handlung bestimmen können, welche einen, oder mehrere, was immer für sinnliche Antriebe gegen, und keinen einzigen sinnlichen Antrieb für sich hat; daß wir eine solche Handlung für recht, für gut, und für Pflicht halten, und daß wir für ein so handelndes Subjekt Achtung haben.

Sagt uns das aber auch unser Bewußtseyn unfehlbar? Vielleicht sagt es uns nur, daß wir gegen einen, oder mehrere, in lebhaftem Bewußtseyn uns vorschwebende sinnliche Bestimmungsgründe handeln können, aber vermöge anderer, ebenfalls sinnlicher Bestimmungsgründe, deren wir uns jetzt gar nicht, oder doch nicht so klar, deutlich und lebhaft bewußt sind? Der Mensch weiß ja oft die wahren, und die am meisten wirksamen Bestimmungsgründe nicht: und Vorstellungen, die auch nicht im Bewußtseyn sind, wirken auf das Willensvermögen, d. i., sie sind praktisch *.

Doch

*) Ich weiß wohl, daß Reinhold sagt: Vorstellungen ohne Bewußtseyn seyen gar keine Vorstellungen. Aber auf die Benennung kommt es nicht an. Wenn, indem ich in einer tiefen Betrachtung bin, neben mir gesprochen wird,

so

Doch das beyseits gelassen, und vorausgesetzt, wir haben aus dem Bewußtseyn Gewißheit, daß wir uns gegen was immer für sinnliche Antriebe nicht nur durch andere ebenfalls sinnliche Antriebe, sondern ganz unabhängig von aller Neigung, ohne alle Vorstellung von Wohl oder Wehe, von etwas Angenehmen oder Unangenehmen bestimmen können, so muß doch allemahl ein Bestimmungsgrund da seyn, der erst die sinnlichen Antriebe zurückweiset, und dann den Willen zum Handeln oder Unterlassen beweget. Worin besteht denn nun dieser Bestimmungsgrund? läßt sich sonst gar nichts von ihm sagen, als daß er daseyn müße? Ist sein Daseyn ein bloßes Postulat? Ist er ein gegebenes Factum der reinen Vernunft?

Kant

---

so höre ich zwar die artikulirten Töne, aber ich weiß es nicht, daß ich sie höre, auch nicht, was gesprochen wird. Wenn ich dann aus meiner Betrachtung gleichsam erwache, kommt mir manchmahl noch etwas von dem in's Bewußtseyn, was ich ehevor gehört hatte — mit der Bestimmung, daß es nicht erst jetzt gesprochen wird; sondern daß ich es schon ehevor gehört habe. Will man das Gehörte vor dem Bewußtseyn nicht als vorgestellt gelten lassen, so habe ich nichts entgegen, wenn man nur zuläßt, daß es in mir wirksam seyn könne. Und dann hat ja das Bewußtseyn Grade, und die Wirkung auf das Willensvermögen erfolgt nicht, wenigstens nicht allein, nach dem Verhältniße des Bewußtseyns. S. hiervon mehr in der phil. Biblioth. III. B. S. 165.

Kant sagt, das moralische Gesetz sey ein gegebenes Factum der reinen Vernunft, und zwar das einzige. Da sich kein Gesetz ohne Bestimmungsgrund denken läßt, so muß dann auch der von aller Neigung unabhängige Bestimmungsgrund als gegeben angesehen werden. — Kant sagt weiter; wenn man aus Pflicht handelt, oder unterläßt, so geschehe es aus bloßer Achtung für das Gesetz. Diese Achtung für das Gesetz wäre also der Bestimmungsgrund, der *Elater animi*. Ist denn aber diese Achtung nicht angenehm oder unangenehm? Mit einem Wohl oder Wehe verbunden? Kant selbst nennt sie ein Gefühl. Man hat sonst gesagt, das Gesetz hat zwey Theile, die Regel, welche bestimmt, was gethan, oder unterlassen werden soll, und die Sanction, welche den Willen bewegen soll, nach der Regel zu handeln, oder zu unterlassen. Wenn ich hier die kantischen Ideen recht gefaßt habe, so ist beym Sittengesetz die Regel zugleich Sanction, oder das bloße Erkennen und Bewußtseyn der Regel ist Bestimmungsgrund für den Willen. Wie aber das möglich sey, wie ein Gesetz, bloß als Vorschrift, für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens seyn könne, sagt Kant, das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem, und mit dem einerley — wie ein freyer Wille möglich sey. Sollte hier wohl die Gränze alles menschlichen Wissens seyn? Sollte die-

ses Wie, das jede Vernunft aufwirft, durch sie gar nicht beantwortlich seyn? Doch wir wollen zuerst das betrachten, was sich nach Kant a Priori anzeigen läßt von den Wirkungen des moralischen Gesetzes, als einer Triebfeder im Gemüthe, und dann einen Versuch machen, auch auf dieses Wie noch etwas zu antworten.

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durch das sittliche Gesetz ist: daß er, als freyer Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, soferne sie jenem Gesetze zuwider seyn können, bloß durchs Gesetz bestimmt werde Krit. der prakt. Vern. S. 128. Diese negative Wirkung des moralischen Gesetzes, nämlich die Abweisung der Neigungen, ist ein Gefühl, das Schmerz genannt werden kann, (denn daß die Neigungen abgewiesen werden, ist unangenehm) und hier hätten wir also den, vielleicht einzigen Fall, da wir aus Begriffen a Priori das Verhältniß eines Erkenntnisses zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen können, das. S. 129. Da aber das moralische Gesetz auch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellectuelen Caussalität, der Freyheit, (da es nicht bloß die Neigungen abweisen, sondern dann auch den Wil-

len

len wirklich bestimmen muß) so ist es auch ein Gegenstand der Achtung, folglich der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a Priori erkannt wird, das. S. 130.

Wenn ich hier recht verstehe, so existiren diese beyden Gefühle, Achtung und Schmerz, doch in der Sinnlichjeit, und sie werden durch sinnliche Werkzeuge empfunden; nur ursprünglich sind sie nicht sinnlich, und der Anfang der Caussalität, durch welche sie ihr Daseyn erhalten haben, ist in der ganzen Sinnlichkeit nicht zu finden, sondern außer derselben, aber doch in dem Menschen anzutreffen; weßwegen auch der Mensch ein mit Freyheit begabtes Wesen, und das Sittengesetz ein Gesetz der Freyheit genanht wird. Wie eine nicht sinnliche Caussalität, eine nicht sinnliche Kraft, auf Sinnlichkeit wirke, das freylich ist für uns noch immer ein unauflösbares Problem, und, wenn Kants obenangeführte Worte nur das sagen wollen, so bin ich ganz mit ihm einverstanden. Also wäre dann der Elater anïmi an sich doch etwas Sinnliches, ein Wehe und ein Wohl, und das kantische System ist nicht sogar sehr befremdend, als es beym ersten Anblick scheint. Man hat bis auf Kant vernünftige Neigungen und sinnliche Neigungen und Triebe angenommen, und von einander unterschieden. Wenn man nun die zwey angeführten

Ge-

Gefühle a Priori, vernünftige Neigungen nennt, daß sie auch dem Ursprung nach sind, so weiset der Mensch mittelst des Sittengesetzes die sinnlichen Neigungen durch die vernünftigen zurück, und bestimmt sich nach diesen, und die kantische Philosophie erscheint von der bis auf ihn gewöhnlichen, die Terminologie abgerechnet, wieder um einen Schritt weniger entfernt.

Achtung für das Gesetz! Ist doch wohl ein figürlicher Ausdruck, so sehr er auch gewöhnlich ist, und vielleicht eben deßwegen als eigentlicher Ausdruck angesehen wird. Kant selbst sagt S. 135.: „Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemahls auf Sachen." Also ist Achtung für das Gesetz eigentlich Achtung für das gesetzgebende Subjekt, für mein Ich, Selbstachtung. Sie entsteht aus dem Bewußtseyn der in mir wohnenden, jetzt sich äußernden Kraft der Vernunft den Willen zu bewegen. Sie ist ein angenehmes Gefühl, ein Theil der Selbstliebe. Und so wären die kantischen und die sogenannten Popularphilosophen * einander schon wieder um einen Schritt näher.

*) Man fängt an, kantische Philosophie und Popularphilosophie einander entgegen zu setzen, und das Wort Popularphilosophie als einen Schimpfnahmen zu brauchen. Das sollte man nicht thun. Jede Philosophie, sie mag nach den Grundsätzen eines Locke, eines Leibniz, oder eines

näher. Daß Achtung, auch wenn wir sie gegen andere moralische Wesen fühlen, sobald sie uns das Vernunftgesetz in einer moralisch guten Handlung durch ein Beyspiel anschaulich machen, ein unangenehmes Gefühl sey, wie Kant S. 136 und 137. behauptet, sehe ich nicht ein. Wir finden das Prototypon in uns selbst; werden uns bewußt, daß wir eben dieselbe Kraft haben; die Handlungsart ist vernunftmäßig, sie ist der Vernunftform angemessen, und kann nicht anders, als ein angenehmes Gefühl erwecken, so gut, wie Wahrheit, das Produkt der speculativen Vernunft, uns angenehm ist, nicht nur wenn wir sie selbst gefunden, und gleichsam hervorgebracht haben, sondern auch wenn sie uns von andern gegeben, und mitgetheilt wird. Kants erste Formel für das Vernunftgesetz heißt: Handle nach solchen Maximen, von denen du wünschen kannst, daß alle vernünftige Wesen sie als Gesetze gelten lassen. Wie kann ich denn wünschen, daß überall solche Handlungen entstehen, die mir unangenehme

 Ge-

nes Kant behandelt werden, leidet kritische und auch populäre Methode. Man hat kritisch die Philosophie bearbeitet, ehe Kants Kritiken erschienen sind, und auch jetzt thun es manche Nichtkantianer. Wenn mehr Populärphilosophisches als Kritischphilosophisches gedruckt wird, so muß man denken, daß es auch weit mehr populäre als kritische Leser giebt, und noch lange geben wird. Uebrigens sind wir Herrn Kant großen Dank schuldig, daß er die Kritik geweckt hat.

Gefühle verursachen? Daß sich zur Achtung gegen andere unangenehme Gefühle, z. B. des Neides, der Mißgunst 2c. gesellen, ist leicht begreiflich, aber Achtung an sich scheint doch immer ein angenehmes Gefühl zu bleiben. Damit bin ich ganz einverstanden, daß wir, eigentlich zu reden, Achtung nur für moralische Wesen, und nur der Sittlichkeit wegen haben. Andere Vollkommenheiten können Liebe, Furcht, Bewunderung erregen: aber das Gefühl, das wir Achtung nennen, entsteht nur durch das moralische Gesetz.

Eben das ergiebt sich, meines Erachtens noch einleuchtender, wenn man die Vernunft als eine übersinnliche Kraft betrachtet, und aus dem Begriffe Kraft herauszieht, was darin liegt. Man kann sich nicht eine Kraft denken, ohne zugleich einen Zweck zu denken, der durch die Wirkung der Kraft erreicht werden soll, also auch ein Objekt der Kraft, das durch sie hervorgebracht, oder in welchem durch sie eine Veränderung bewirket werden soll. Jedes Wesen, das eine Kraft hat, und es giebt kein Wesen ohne Kraft, hat ein Bedürfniß zu wirken. Wenn nun z. B. die übersinnliche Kraft sich äußert, wenn das Bedürfniß derselben befriediget, und der Zweck erreicht wird, so muß das Wesen, dem die Kraft angehört, wenn es zugleich Empfindungskraft hat, eine angenehme Empfindung erhal-

ten:

nu: denn die wirkende übersinnliche Kraft muß mit der Empfindungskraft, da sie beyde Einem und demselben Wesen angehören, irgendwo zusammenhängen, auf irgend einer Seite mit ihr verbunden seyn. Wenn die Vernunft das zu thun befiehlt, was gerade auch ein sinnlicher Antrieb begehren macht, so entstehen zwey angenehme sinnliche Gefühle in zwey verschiedenen Theilen der Sinnlichkeit; weil zugleich zwey Zwecke erreicht, zwey Bedürfnisse befriediget werden. Die erste haben wir mit Kant Achtung genennt; die zweyte könnte etwa Behaglichkeit heißen. Beyde sind an sich sinnlich; aber jene ist übersinnlichen Ursprungs, und soferne von der ganzen Sinnenwelt unabhängig; diese ist in allem Betrachte sinnlich. Wenn die Vernunft etwas verbietet, wozu ein sinnlicher Antrieb da ist, so ist zugleich ein angenehmes und ein unangenehmes Gefühl in der Sinnlichkeit; jenes übersinnlichen Ursprungs, weil die Vernunftkraft ihren Zweck erreicht, ihr Bedürfniß befriediget, oder doch es zu können sich bewußt ist; dieses ganz sinnlich, weil eine sinnliche Kraft ihren Zweck nicht erreichen, ihr Bedürfniß nicht brfriedigen kann, oder doch nur unter der Bedingung ihren Zweck erreichen, und ihr Bedürfniß befriedigen kann, daß eine andere Kraft, die Vernunft, zurückstehe.

Das übersinnliche Sittengesetz, das Gesetz der Vernunft, der Freyheit, bestimmt also nicht unmittelbar den Willen; sondern mittelst des sinnlichen Gefühls der Achtung. Man kann nicht sagen, daß diese Achtung erst aus der Willensbestimmung entstehe, also nicht nächster Grund, sondern nächste Folge der Willensbestimmung sey. Sie entsteht schon, oder wird wenigstens vorhergesehen aus dem bloßen Bewußtseyn einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Kraft; sie liegt schon in der Richtung der Vernunft als Kraft auf ihren Gegenstand als ihren Zweck. Sobald mannigfaltige Begriffe der Vernunft als Stoff gegeben sind, so entsteht das Bedürfniß ihre Form zu realisiren. Dieß ist ein unangenehmes Gefühl, von dem sie sich durch wirkliche Realisirung losmacht.

Wenn aber der Bestimmungsgrund an sich selbst sinnlich, nur übersinnlichen Ursprungs ist, wie bestimmen dann reinvernünftige Wesen sich zum Handeln? — Ich glaube: in einem reinvernünftigen Wesen muß doch bey seiner sich äußernden Kraft, bey Befriedigung des Bedürfnisses, bey Erreichung des Zweckes, etwas unsern sinnlich-angenehmen Empfindungen Aehnliches, oder Analoges entstehen, das man übersinnliche Annehmlichkeit nennen mag; und das kann als Elater animi, als Bestimmungsgrund

des

des Willens angesehen werden. Auch im sinnlich-vernünftigen Wesen entsteht vielleicht durch die Wirkung der reinen Vernunft zuerst eine solche übersinnliche Annehmlichkeit, welche sich dann der Sinnlichkeit mittheilt, oder in der Sinnlichkeit eine correspondirende angenehme Empfindung hervorbringt, die wir in der innern Erfahrung von der producirenden übersinnlichen nicht genugsam unterscheiden.

Kurz! Da Vernunft als eine Kraft gedacht werden muß; Kraft sich nicht denken läßt ohne eine bestimmte Richtung, ohne Gegenstand, ohne Zweck, ohne Bedürfniß. Da weiters bey Erreichung des Zweckes, bey Befriedigung des Bedürfnisses in einem empfindsamen Wesen eine angenehme Empfindung, und in einem reinvernünftigen Wesen eine übersinnliche Annehmlichkeit, in einem sinnlich-vernünftigen Wesen beyde entstehen — so ist es nicht nothwendig den Willensbestimmungsgrund ohne alle Annehmlichkeit zu denken (welches dem gemeinen Sinn so widernatürlich vorkommt); und er kann deßwegen doch von aller Sinnlichkeit unabhängig gedacht werden. Ich glaube nicht, daß ich in diesem Punkte Kanten zum Gegner habe.

Ich komme nun zum zweyten Punkte, durch welchen Kant noch mehr, als durch den vorigen von

der

der gewöhnlichen Moralphilosophie abzuweichen scheint — nämlich zu der Frage: ob bey einer Handlung aus Pflicht schlechterdings bloß die erwähnte übersinnliche Annehmlichkeit und auch allenfalls die aus ihr entspringende sinnliche angenehme Empfindung als Triebfeder wirken dürfen, und alle ganz sinnliche Antriebe so zurückgewiesen werden müssen, daß sie auf die Willensbestimmung gar keinen Einfluß mehr haben, oder daß doch, so ferne sie noch neben der übersinnlichen Triebfeder etwas wirken, die Handlung so viel an der Sittlichkeit verliere, als ihre Mitwirkung beträgt? Kant scheint dieses zu behaupten: die andern aber sind der Meinung, daß die Handlungen doch Sittlichkeit haben, wenn schon sinnliche Antriebe als Willensbestimmungsgründe da sind, wenn nur die sinnlichen Antriebe durch die Vernunft geleitet wären. Sind nun diese beyden Behauptungen einander gerade entgegengesetzt? Schließt eine die andere nothwendig aus? Liegt irgendwo ein Mißverstand? Und läuft etwa der ganze Streit zuletzt auf einen Streit über eine Benennung hinaus? Wir wollen sehen!

Darin kommen beyde Partheyen überein, daß der Mensch zu einer und eben derselben Handlung durch mehr als eine Triebfeder gezogen werde. Alle diejenigen Handlungen haben gar keine Sittlichkeit,

und

und auch keine Freyheit, bey welchen die Vernunft nicht thätig seyn kann, und zu welchen wir uns, durch sinnliche Antriebe hingerissen, früher bestimmen, als die Vernunft sie beurtheilen kann. Auch hierinfalls kommen beyde Partheyen überein. Solche Handlungen sind weder aus Pflicht, weder gegen die Pflicht: denn es war kein Sittengesetz da, und konnte keins daseyn. Sie hießen in der alten Schulsprache *motus primoprimi*. Wenn das Sittengesetz allein Bestimmungsgrund ist bey reinvernünftigen Wesen, so hat die Handlung Moralität, aber sie ist nicht aus Pflicht und Verbindlichkeit *: denn da ist zwar ein praktisches Gesetz, aber kein praktisch einschränkendes, folglich keine Nöthigung — weil bey einem reinvernünftigen Wesen keine andere Triebfeder, welche müßte zurückgewiesen werden, sich denken läßt. Auch hierüber wird nicht leicht Jemand streiten wollen. Wenn bey einem sinnlichvernünftigen Wesen

*) Kant sagt zwar das nur vom unendlichen Wesen: ja er sagt irgendwo ausdrücklich, daß endliche reinvernünftige Wesen pflichtfähig sind, weil sie Bedürfnisse haben. Allein da ich mir bey einem auch nur endlichen vernünftigen Wesen kein anders Bedürfniß denken kann, als das der Vernunftthätigkeit, weil es keine andere als Vernunftkraft hat; so kann ich mir auch keine Triebfedern denken, die durch das Vernunftgesetz müßten zurückgewiesen werden, und also auch keine Nöthigung, und im kantischen Sinne keine Pflicht, keine Verbindlichkeit.

sen die vernünftige und die sinnlichen Triebfedern zugleich antreiben, so treiben entweder alle zu eben derselben Handlung oder Unterlassung an, oder es steht die vernünftige auf einer Seite, und alle sinnliche auf der andern — oder es steht die vernünftige und eine oder mehrere sinnliche auf einer Seite, und andere sinnliche auf der andern Seite. Wenn die sittliche Triebfeder allein auf einer Seite ist, und alle sinnliche auf der andern, so behält entweder jene das Uebergewicht, und wird Bestimmungsgrund, oder diese. Im ersten Falle ist die Handlung aus Pflicht, aus Verbindlichkeit, sie ist moralisch gut. Im zweyten ist sie der Pflicht und Verbindlichkeit entgegen, sie ist moralisch bös. Auch hierinfalls sind, glaube ich, beyde Partheyen einstimmig. Wenn die vernünftige Triebfeder nebst einer oder mehrern sinnlichen zur Handlung antreiben, andere sinnliche aber entgegen stehen, so ist entweder die vernünftige Triebfeder allein, ohne die auf ihrer Seite stehenden sinnlichen, stark genug, die entgegenstehenden zu überwiegen; oder sie ist es nicht allein, wohl aber mit den auf ihrer Seite stehenden sinnlichen; oder sie ist es auch so nicht. Im ersten Falle würde die Handlung erfolgen, wenn auch die neben der vernünftigen Triebfeder stehenden sinnlichen von der Mitwirkung ausgeschlossen würden, und die Handlung würde ganz reinmoralisch gut seyn. Aber schließt die

Ver-

Vernunft wirklich die Wirksamkeit der sinnlichen Triebfedern, die zu dem antreiben, was sie selbst befiehlt, aus? Ist eine solche Ausschließung der Vernunft gemäß, nicht vielmehr ihr entgegen? Und, wenn sie wollte, wenn sie sollte, kann sie auch eine solche Ausschließung zu Stande bringen? Und, wenn die Ausschließung nicht geschieht, ist dann die Handlung nicht mehr reinsittlich? Wenn man die Sache sinnlich vorstellen darf, so scheint es zu seyn, wie bey einer Waage. Wenn ich in eine Schaale 3 Loth lege, und in die andere 5, so sind zwar 4 Loth genug, die eine Schaale sinken, und die andere steigen zu machen, aber das 5te Loth wirkt deßwegen doch, und macht, daß die eine Schaale tiefer sinkt, und die andere höher steigt. Alle Kräfte sind immer wirksam, wenn ein Objekt da ist, auf welches ihre natürliche Tendenz geht. Auch die auf der andern Seite stehenden sinnlichen Triebfedern sind wirksam, sonst wäre keine Röthigung erforderlich; eben so, wie die 3 Loth nicht aufhören, ihre Schwerekraft zu äußern, wenn sie schon durch 5 Loth auf der andern Seite in die Höhe getrieben werden. Warum sollen denn die neben der vernünftigen Triebfeder stehenden sinnlichen abgewiesen werden können? Und wie könnten sie es anders, als durch ein Gegengewicht? Und wo ist dieses Gegengewicht? Lehrt uns nicht die Erfahrung, daß wir in diesem Falle die Handlung nur

lebhafter wollen, und eifriger verrichten? Man wird sagen, daß dieser Eifer, diese Lebhaftigkeit bloß sinnlich sey, und also die Sittlichkeit nicht vermehre. Erhalten denn aber die sinnlichen Triebfedern nicht übersinnliche Würde, sobald sie die Vernunft neben sich haben, und bleibt also nicht dem ungeachtet die Sittlichkeit rein? Entsteht nicht ein höherer Grad von Achtung durch das Bewußtseyn, daß die sinnlichen Kräften mit der Vernunft harmoniren, daß die Vernunft dieselben nicht nur überwunden, und bezwungen, sondern auf ihre Seite gebracht hat? Das Harmonische gefällt uns sonst überall. Wir lieben das leicht Bewirkte in den Kunstsachen, und das Gezwungene mißfällt uns. Sollte es beym Moralischen nicht eben so seyn? Sollte es nicht mehr Selbstzufriedenheit; einen höhern Grad der Selbstachtung bewirken, wenn es mit geringerer Nöthigung zu Stande gebracht wird? Sollte die Achtung für unser Ich nicht größer seyn bey dem Bewußtseyn, daß mehrere sinnliche Kräfte, mit welchen unsere Vernunftkraft verbunden ist, mit dieser harmoniren? Wie näher wir der Heiligkeit kommen, desto leichter wird uns das Moralischgute, ja es wird sogar Bedürfniß nicht bloß für die Verstandeskraft, sondern auch für die sinnlichen Kräfte (im kantischen Sinne, wenigstens soferne es gesetzmäßig ist) und das doch nicht bloß dadurch, daß die sinnlichen Kräfte an sich und un-

mittelbar schwächer — und die Geisteskraft stärker wird, sondern vorzüglich dadurch, daß die sinnlichen Kräfte immer mehr auf die Seite der Vernunft hinübertreten, und nur unter ihrer Leitung mehr zu wirken Bedürfniß haben. Gewiß ist die Achtung gegen uns selbst, und gegen andere Menschen um so viel größer, je näher wir der Heiligkeit gekommen sind; es muß also auch die Sittlichkeit der Handlungen immer größer werden. Es scheint aber das vorzüglich dadurch bewirkt zu werden, daß die sinnlichen Triebe neben der Vernunft zu eben derselben Handlung antreiben. Dieses Mitwirken kann also die Sittlichkeit in dem gesetzten Falle nicht vermindern. Aus eben der Ursache kann es auch nicht gefährlich seyn, neben der vernünftigen auch sinnliche Triebfedern zu gebrauchen, denn warum sollte es gefährlich seyn, wenn durch eine solche Mitwirkung die Sittlichkeit der Handlung nicht vermindert wird? Etwa deßwegen, weil eine Gewohnheit entstehen könnte nach sinnlichen Triebfedern zu handeln? Es kann aber hieraus keine Gewohnheit entstehen bloß nach sinnlichen Triebfedern ohne das Gutheißen, oder gar mit Abweisung der vernünftigen zu handeln; und eine Gewohnheit nach sinnlichen Triebfedern in Uebereinstimmung mit der vernünftigen zu handeln schadet nicht.

Wenn

Wenn die vernünftige Triebfeder allein nicht, wohl aber sammt den auf ihrer Seite stehenden sinnlichen es vermag die entgegenstehenden abzuweisen, und die Handlung zu bewirken, so würde Kant einer solchen Handlung einige Grade von Sittlichkeit zugestehen; weil sie doch zum Theile durch eine Caussalität ist bewirket worden, deren Anfang nicht in der Sinnenwelt zu finden ist, und weil sie ohne diese Caussalität gar nicht wäre zu Stande gekommen. — Im dritten Falle, wo die vernünftige Triebfeder sammt einigen auf ihrer Seite stehenden sinnlichen nicht Kraft genug hat, die entgegenstehenden zurückzuweisen, sondern vielmehr sie selbst sammt den neben ihr wirkenden sinnlichen Triebfedern zurückgewiesen wird, ist die Handlung gegen das Gesetz. Es ist zwar auch hier Bewußtseyn, daß unsere eigenen Kräften wirken, daß sowohl die abweisenden, als die abgewiesenen uns angehören; aber es ist zugleich deutliches Bewußtseyn, oder doch klares oder deutliches Gefühl da, daß eine Kraft der andern Eintracht thue, und hinderlich sey, daß die Kräften nicht im gehörigen Verhältniße stehen und wirken, daß unter den Kräften keine Einheit, kein System, keine Ordnung herrsche, und daß man gerade durch diese Handlung sich wieder um einen Schritt mehr davon entfernt habe. Es kann also jene Selbstachtung nicht entstehen, die bey dem Siege des Vernunfttriebes

entsteht aus dem Bewußtseyn einer Annäherung zur Einheit und Ordnung der Kräfte.

Was den dritten Fall betrifft, werden die Verfechter des Glückseligkeitssystems ganz mit der kantischen Entscheidung einstimmig seyn: und was den ersten und zweyten betrifft, nur darin abweichen, daß sie keine Verringerung der Sittlichkeit gelten lassen, wenn die neben der Vernunfttriebfeder wirkenden sinnlichen selbst von der Vernunft gutgeheißen sind. Die Entfernung der beyden Partheyen von einander und die Abweichung der Systeme ist also in der Anwendung nicht groß.

Wem die bisher angeführten Bemerkungen einleuchten, und richtig scheinen, den kann es nun nicht mehr befremden, daß Kant behauptet: unser Wille sey durch die bloße gesetzgebende Form bestimmbar. Denn die gesetzgebende Form besteht nach Kant in der Allgemeinheit, und diese Allgemeinheit ist Zweck der Vernunftkraft; sie empfangt selbe nicht aus der Sinnenwelt, sondern trägt sie in dieselbe hinein, indem sie Einheit in die Erfahrungsbegriffe und in die sinnlichen Triebfedern bringt. Da nun die Vernunft ihr Bedürfniß befriediget, indem sie System, Ordnung und Einheit in die Triebe bringt, so muß auch, so oft das geschieht, etwas übersinnlich Ange-

nehmes entstehen, das als solches unmittelbar, oder dadurch, daß es auch in der Sinnlichkeit eine angenehme Empfindung hervorbringt, den Willen bestimmen kann — und so wäre dann auch die Frage: Wie das Sittengesetz den Willen bestimme? einiger Maßen beantwortet.

Der Raum dieser Blätter, wie auch Zeit und andere Umstände erlauben mir nicht, noch mehr Bemerkungen über das kantische System herzusetzen. Auch glaube ich, daß das bereits gesagte zum leichtern Begreifen des Folgenden und überhaupt zu meinem Zwecke hinlänglich sey.

III.

Vorstellung des Glückseligkeitssystems.

Ich weiß wohl, daß die Vertheidiger dieses Systems verschieden von einander abgehen. Diese Verschiedenheiten alle oder auch nur die beträchtlichsten kann und soll ich hier nicht anführen; ich darf sie vielmehr als genugsam bekannt voraussetzen. Es wird genug seyn, dieses System, so, wie ich es mir jetzt denke, nachdem ich die kantischen Schriften hierüber durchstudirt habe, vorzulegen, und mit dem kantischen zu vergleichen.

1. Unser höheres übersinnliches Erkenntnißvermögen ist eine Kraft, und hat als solche Bedürfniß und Zweck. Es ist ein Vermögen das Mannigfaltige unter Einheit zu bringen. Es ist also ein Trieb in uns, überall, wo Mannigfaltiges ist, System, Ordnung und Einheit hineinzubringen. Der Trieb zum Schönen, und der Trieb zum Wissen oder nach Wissenschaft können das bestärken und erläutern.

2. Neben den ebengenannten übersinnlichen Trieben sind auch noch mehrere sinnliche in uns. Es ist Bedürfniß für unsere höhere Erkenntnißkraft, auch unter alle diese Triebe System, Ordnung und Einigkeit zu bringen, das ist, alle diese zu einer Person gehörigen verschiedenen Kräfte, oder verschiedene Anwendungen eben derselben Kraft so zu leiten und einzuschränken, daß nicht eine in die Gränzen der andern hinübergreife, eine der andern Thätigkeit hindere, sondern alle so wirken, daß im Ganzen die größtmögliche, in - pro - und extensive Thätigkeit aller Kräfte eben desselben Subjekts entstehe. Den Trieb dieses Bedürfniß, nämlich Einheit in alle Triebe zu bringen, zu befriedigen, nenne ich den moralischen Trieb. Man könnte ihn Trieb der praktischen Vernunft nennen, so, wie man den Trieb zum Schönen Trieb der reinen Urtheilskraft, und den Trieb zum Wissen Trieb der speculativen Vernunft heißen dürfte.

3. Unser

3. Unser höheres Erkenntnißvermögen hat nicht nur ein Bedürfniß in alle unsere Kräfte Harmonie und Einheit zu bringen, sondern auch, indem wir das Aggregat dieser Kräfte wieder als den Theil eines größern Ganzen, der Menschheit betrachten, die Kräften seines Individuums mit den Kräften anderer Individuen des großen Ganzen in Uebereinstimmung zu bringen, das ist, die unter seiner Leitung stehenden Kräften nur so wirken zu lassen, daß dadurch die Thätigkeit der Kräfte im großen Ganzen mehr befördert, als gehindert werde.

4. Das Grundgesetz aller Sittenregeln heißt also: Handle allemahl so, daß durch deine Handlung die Thätigkeit der Kräften im Ganzen mehr befördert, als gehindert werde. Der Bestimmungsgrund des Willens ist hierbey die Einheit und Uebereinstimmung der wirkenden Kräfte, und kann nach kantischer Art rein und a Priori heißen. Denn, wenn schon die Kräften größten Theils sinnliche Kräften sind, so sind sie doch in der Sinnlichkeit nur einzeln, und mannigfältig; die Einheit trägt erst das höhere Erkenntnißvermögen in sie hinein. Sie kann aber den Willen bestimmen, weil sie Bedürfniß der Vernunft ist, und also Treibkraft haben muß: denn bey Befriedigung eines Bedürfnisses bleibt ein empfindendes Wesen nicht gleichgültig, sondern die Befriedi-

gung

zung muß ihm angenehm seyn, wie ihm jedes unbefriedigte Bedürfniß unangenehm ist.

5. Der Trieb der praktischen Vernunft beherrschet also alle andere Triebe, sebst die geistigen. Man kann und muß ihn als den Regenten, alle andere als Untergebene betrachten. Aber er beherrschet seine Untergebenen nicht despotisch. Er schränkt keiner einzigen Kraft Thätigkeit zu seinem Privatvortheil ein. Er hat vielmehr gar keinen Privatvortheil. Sein Vortheil ist der Vortheil jeder einzelnen Kraft, und der aus der Harmonie aller Kräfte resultirende Vortheil des Ganzen. So lange jede Kraft so wirkt, daß dadurch weder ihre eigene Wirksamkeit für die Zukunft, noch die Wirksamkeit einer andern höhern Kraft gehindert wird, hemmt er nicht nur die Freyheit * der untergebenen Kraft nicht durch ein verbietendes Gesetz, sondern er giebt sogar seinen Beyfall, und verstärkt durch seine eigene Treibkraft die Triebfeder der untergebenen Kraft. Jede untergebene Kraft wirkt zur Erreichung ihres Zweckes so lan-

*) Freyheit heißt hier Abwesenheit der Hindernisse. In diesem Sinne kann einer jeden auch sinnlichen Kraft Freyheit zukommen. In einem ähnlichen Sinne braucht man das Entgegengesetzte, wenn man sagt: Der Mensch ist ein Sklave seiner Leidenschaften — und in diesem Sinne kann Freyheit auch der praktischen Vernunft fehlen.

ge und so viel als sie kann, ohne Rücksicht auf andere Kräfte, bis Eine oder mehrere dieser andern Kräfte, wenn sie zu stark in ihr Gebieth eingreift, sich ihr entgegensetzen, oder die so stark wirkende Kraft selbst, indem sie endlich ist, ermüdet. Z. B. die Kräften des Geschmacks verlangen so lange nach dem Schmackhaften der Speisen und der Getränke, bis sie ermattet, oder bis der überladene Magen und die Verdauungskräfte auf sie zurückwirken. Sinnliche Triebe können also andere sinnliche Triebe abweisen, oder unterstützen: aber dadurch wird eine Handlung nicht moralisch; weil dabey nur einige, nicht alle Kräften des Individuums in Harmonie erhalten, oder gebracht werden. Aus eben der Ursache ist die Handlung nicht moralisch, wenn auch der Trieb der speculativen Vernunft einige andere Triebfedern abweiset, oder wenn einige Triebe ihm gemäß und mit ihm wirken. Nur der Trieb der praktischen Vernunft, der Mittelpunkt der Einheit, und der Probierstein aller andern Triebfedern theilt den Handlungen Moralität mit. Er allein kann jeden andern einzeln, oder auch alle zusammen abweisen, und gegen sie wirken, oder sie gutheißen, und mit ihnen zugleich antreiben. Nur durch das Wirken der praktischen Vernunft entsteht Bewußtseyn einer Kraft, durch welche ich auf alle andere zu meinem Ich gehörenden Kräfte, ja noch weiter wirken,

und

und Harmonie, System und Einigkeit in das Mannigfaltige der Kräften und Triebfedern bringen kann. Durch das Bewußtseyn dieser Kraft allein entsteht Achtung für dieselbe, oder, wenn man will, für ihre Richtung, das ist, für die Form, für das Gesetz, nach welchem sie wirket, und im eigentlichen Sinne für das Subjekt dieser Kraft, für mein Ich. So oft eine andere Kraft diese überwiegt, und abzuweisen vermag, sehe ich in der Handlung Unordnung und Disharmonie unter meinen Kräften anschauend; und hieraus entsteht das unangenehme Gefühl, das man böses Gewissen nennt. Ueberwiegt aber diese Kraft die andern, und weiset sie ab, oder findet selbe mit ihr harmonisch, so sehe ich in der Handlung Harmonie und Uebereinstimmung anschauend, und es entsteht das angenehme Gefühl, das man gutes Gewissen nennt.

6. Da das Sittengesetz nichts anders ist, als die Richtung der praktischen Vernunftkraft, oder das Gesetz, nach welchem der Trieb der praktischen Vernunft wirkt; die Vernunft aber weder selbst eine sinnliche Kraft ist, noch auch, wenn sie schon empirische Verstandesbegriffe unter Einheit bringt, in ihrer Wirkung von der Sinnlichkeit abhängt, so ist das Sittengesetz auch im kantischen Sinne ein Gesetz der Freyheit. Es scheint, daß zuerst eine Art

von Instinkt, hernach ein blinder Trieb das einiger Maßen bewirke, was in der Folge durch den Trieb der praktischen Vernunft bewirkt wird, welcher immer mehr sich ausbreiten, und verstärken kann, je mehr die Vernunft sich entwickelt. Vervollkommnung der speculativen Vernunft ist zwar nicht an sich Vervollkommnung der praktischen Vernunft; aber sie führt doch sicher dahin, wenn nur nicht von Seite der Sinnlichkeit die Hindernisse dieselben bleiben, oder gar vergrößert werden.

7. Weil bey Befriedigung der geistigen Triebe, folglich auch des Triebes der praktischen Vernunft ein übersinnlich angenehmes Gefühl entsteht, so darf man nicht den moralischen Trieb vom Glückseligkeitstrieb ausschließen, sie einander entgegensetzen, oder diesen jenem unterordnen. Der Trieb nach Glückseligkeit begreift auch den geistigen, auch den moralischen Trieb unter sich, und das sinnlichvernünftige Wesen ist weder durch die alleinige Befriedigung der sinnlichen, noch durch die alleinige Befriedigung der geistigen Triebe glückselig, sondern in der höchstmöglichen Befriedigung beyder — oder vielmehr der Trieb zur Glückseligkeit ist nichts anders, als der Trieb der praktischen Vernunft. Denn der Trieb zur Glückseligkeit ist doch nichts anders, als ein Trieb zur höchstmöglichen Befriedigung aller Triebe, und wie

mehr

mehr die Kräften in Harmonie sind, und wie weniger eine die andere hindert, welches der Zweck des praktischen Vernunfttriebes ist, desto mehr können die Triebe befriediget werden. Es ist also die Formel: Handle allzeit so, daß die Glückseligkeit am meisten bfördert werde, ganz identisch mit der oben angegebenen: Handle allzeit so, daß durch deine Handlung die Wirksamkeit der Kräften im Ganzen mehr befördert, als gehindert werde.

8. Das höchste Sittengesetz läßt sich auf die oben angezeigte Art rein und a Priori darstellen, und gebietet kategorisch: allein bey der Anwendung desselben auf die einzelnen Handlungen, ist es doch nicht anders möglich, als daß man Erfahrung einmische. Um das Gesetz auf eine Handlung anzuwenden, muß ich die Handlung unter das Gesetz subsummiren, das ist, ich muß zu finden suchen, ob nicht die Kräften im Ganzen mehr gehindert, als gestärket werden, wenn ich jetzt diese Kraft, zu Erreichung dieses Zweckes so lange und so stark wirken lasse. Das kann ich aber bloß aus der Erfahrung, bloß aus den erkannten Folgen meiner Handlung lernen. Da nun Erfahrung nie apodiktische Gewißheit giebt, Theils weil sie bey verschiedenen Personen, ja bey eben denselben in verschiedenen Zeiten verschieden zu seyn pflegt, Theils weil sie nie vollständig ist; so

ist

ist jede einzelne Handlung doch nur hypothetisch gebothen. Ich kann nicht mit Gewißheit wissen, es kann mir nur mehr oder weniger wahrscheinlich seyn, ob ich durch diese Handlung den Zweck, die Kräften im Ganzen nicht zu hindern, sondern ihre Thätigkeit zu erleichtern, erreichen werde oder nicht. Nur daß ich ihn durch diese Handlung erreichen wolle, sagt mir das Bewußtseyn — und das ist genug, um jene Selbstachtung hervorzubringen. Wir können ein höchstes Princip der Sittlichkeit aufstellen, welches als Obersatz vollständige apodiktische Gewißheit hat, und kategorisch gebietet; aber nie werden wir es zuwegen bringen, daß wir auch von den Untersätzen eben solche Gewißheit erlangen, und folglich wird auch der Schlußsatz fast immer nur wahrscheinlich seyn. Immer werden verschiedene Menschen nach der Verschiedenheit ihrer sinnlichen Natur, ihrer Bedürfnisse ꝛc. ganz verschieden subsummiren; immer wird es überwindliche und unüberwindliche Unwissenheit einzelner moralischen Gesetze geben — deßwegen hört aber das Gesetz nicht auf unveränderlich zu seyn. Allen ist dasselbe gebothon; das Gebothene mag auf dieselbe Art gethan werden können oder nicht. Daher kommt es, daß im Moralischen das Wollen so gut, wie das Thun ist.

Kant subsummirt nicht die Handlung, sondern die Maxime, das ist, den Bestimmungsgrund, nach welchem ich zu handeln im Begriffe bin. Bey ihm heißt die Schlußrede so: Wenn ich nach einer Maxime handle, von der ich wünschen kann, daß alle vernünftige Wesen sie zum Bestimmungsgrund beym Handeln machen, so handle ich moralisch gut: meine gegenwärtige Maxime ist eine solche — die Handlung, die ich vorhabe, wird also moralisch gut seyn. Hier ist der Untersatz eben so wenig apodiktisch gewiß, als wenn ich die ganz genau bestimmte Handlung subsummire. Denn a) bleibt auch hier noch eine Frage übrig, wie sie überall bey der kantischen Deduktion übrig zu bleiben scheint, deren Beantwortung gefordert wird, und möglich ist, nämlich die: Warum kann ich denn wünschen, oder nicht wünschen, daß meine Maxime von allen vernünftigen Wesen als Bestimmungsgrund angenommen würde? Man kann nicht sagen: Deßwegen, weil ich sie der Vernunft gemäß finde; denn das hieße im Cirkel herumgehen, und wenn ich wieder frage: Warum ist sie der Vernunft gemäß — so müßte ich wieder sagen: Deßwegen, weil ich wünschen kann 2c. Denn dieses Wünschenkönnen beweiset mir ja erst, daß die Maxime Allgemeinheit habe, und folglich der Vernunft gemäß sey. b) Dieser Wunsch könnte wohl auch durch eine heftige Leidenschaft bewirkt werden; oder

eine

eine heftige Leidenschaft könnte mich so betäuben, daß ich dafür hielte, alle vernünftige Wesen könnten meine Maxime als Princip gelten lassen. c) Ob es der Vernunft gemäß sey nach einer gegebenen Maxime zu handeln, oder nicht, muß meistens erst aus den Umständen der Personen, der Zeit, des Orts, des äußern Zustandes rc. erkannt werden; so, daß es einmahl recht und gut ist, die Maxime befolgen, ein anders Mahl unrecht und böse. Z. B. Die Noth des Petrus treibt mich an, ihm zur Erleichterung derselben einige Thaler zuzuwerfen. Wenn ich bloß frage: Kann ich wünschen, daß alle vernünftige Wesen die Erleichterung fremder Noth zum Bestimmungsgrund des Handelns machen, so könnte sich ein Cassier, der keine Thaler in seinem Vermögen hat, aber unvermerkt sie aus seines reichen Principals Cassa nehmen kann, bestimmen, fremde Noth mit fremdem Gelde zu erleichtern. Oder er könnte sich bestimmen, seine Familie darben zu lassen, wenn er nur gerade so viel Thaler hat, als er zu seinem und der seinigen Unterhalt braucht. Oder er könnte sich bestimmen, seine Thaler dem nächsten Nothleidenden hinzuwerfen, ohne auf andere in größerer Noth sich befindende und würdigere eine Rücksicht zu nehmen. Man muß also, um zu wissen, ob die Befolgung einer Maxime vernunftmäßig sey, die Handlung, die ich nach der gegebenen Maxime verrichten will, mit allen

ihren

ihren Bestimmungen betrachten, oder, welches eins ist, die Maxime so bestimmt sich denken, daß sie nur auf diese Handlung passe. Man muß nicht nur fragen: Kann ich wünschen, daß alle vernünftige Wesen diese Maxime als Gesetz befolgten, sondern ich muß fragen: Ob ich wünschen kann, daß alle vernünftige Wesen, wenn sie gerade in den Umständen wären, in welchen ich bin, diese Maxime als Princip der Gesetzgebung gelten lassen. Das kann aber nicht anders seyn, als dadurch, daß ich die Erfahrung zu Hilfe nehme, und die Folgen meiner Handlung nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit beurtheile, und die angewandte Moral kann nie ganz rein seyn.

9. Aber so ist ja die Vernunft im Dienste der Sinnlichkeit, und sie und die Menschheit werden ganz unanständig herabgewürdiget? — Sie ist in ihrem eigenen Dienst, wirkt nach der ihr eigenen Kraft, befriediget ihr eigenes Bedürfniß. Freylich ist damit auch der Sinnlichkeit gedient, welche mit der Vernunft verbunden ist. Sage man immer, die Vernunft sey im Dienste der Sinnlichkeit, so wie der König im Dienste des Staates ist, von dem er als Haupt auch einen Theil ausmacht. Ich habe schon oben diese Vorstellungsart berührt; sie scheint mir das Ganze vortrefflich zu beleuchten, und ließe sich durch alle Theile schön ausführen. Man hat schon

lange

lange dem Menschen das Prädikat Μικροκοσμος gegeben. Es kommt ihm noch mehr im moralischen Betracht, als im physischen zu. Ich stelle mir den Menschen als einen Staat vor, worin die Vernunft, oder der moralische Trieb Regent, alle übrigen Triebe die Unterthanen in verschiedenem Range und Würde sind. Die Untergebenen wirken aus Trieb zu ihrem Privatwohl, aber das Gesetz, der moralische Trieb, gebietet ihnen, das nur so ferne zu thun, als es das Wohl des Ganzen gestattet *. Das Bewußtseyn, daß alle die verschiedenen Kräften und Triebe, demselben Subjekte angehören, und zusammen ein Ganzes ausmachen, verstärkt die Macht des Venunfttriebes. Der Staat steht am besten, wenn die Untergebenen nichts anders wollen, als was sie sollen, das ist, wenn die untergebenen Triebe nur zu dem antreiben, wozu auch der Vernunfttrieb antreibt. Dieser Zustand ist dem Menschen unerreichbar; er

kann

*) Wenn ich einen untergebenen Trieb befriedige, weil dessen Befriedigung der Vernunft gemäß ist, so will ich durch das untere Begehrungsvermögen das Objekt, wodurch dem Bedürfnisse abgeholfen, und der Trieb befriediget wird: durch das obere Begehrungsvermögen will ich unmittelbar die Realisirung der Vernunftform, und mittelbar auch das Objekt, weil jetzt nur gerade an diesem die Vernunftform realisirt werden kann. Und so entsteht Einheit des Wollens der beyden Vermögen, so wie im Staate ein einziger Wille ist, wenn alle die Gesetze beobachten.

kann sich ihm nur nähern, und immer wird einige Nöthigung der Untergebenen nicht vermieden werden können, so wenig als Zwangsgesetze in den Reichen dieser Welt entbehrlich sind. Es entsteht eine Anarchie, wenn die Untergebenen dem Regenten zu stark werden, und er nicht mehr vermag sie zu nöthigen rc. Pope sagt im zweyten Briefe über den Menschen: Die Selbstliebe, die Triebfeder der Bewegung, treibt die Seele fort — die Vernunft mit ihrer vergleichenden Waagschale regieret das Ganze. Dieses Gleichniß ist sehr passend; doch, wie fast alle Gleichnisse und poetische Ausdrücke nicht ganz genau und von allen Seiten wahr. Der Fuhrmann ist auch im Dienste der Pferde, und macht, daß sie mit weniger Anstrengung, und bälder die Last an Ort und Stelle bringen. Er weiset die Kraft der Pferde nicht ab, sondern mäßigt und leitet sie nur durch den Ziegl, treibt sie auch wohl an mit Sporn und Geisel.

Und nun, wenn keine von den beyden Partheyen auch nur in einem einzigen Punkte etwas nachgeben will, oder kann; wenn jede streng auf jeder ihrer Behauptungen besteht — wie weit stehen sie denn von einander?

1. Kant sagt, daß jede der Vernunft gemäße Handlung auch pflichtmäßig, und jede aus dem Beweggrunde der Vernunftgemäßheit entstandene eine gute Handlung sey. Das sagen auch die Verfechter des Glükseligkeitssystems. — Ist das nicht schon viel? Ist's nicht Uebereinkunft in der Hauptsache? *

2. Wenn

*) Ein Mißverständniß scheint hier zwischen den beyden Partheyen zu herrschen: denn Kant redet manchmahl so vom Glückseligkeitssysteme, als wenn die Vertheidiger desselben den Satz: Thue das, was die Glückseligkeit am meisten befördert, als höchstes Sittengesetz aufstellten ohne Unterschied, ob ein Vernunft- oder ein bloß sinnliches Erkenntniß uns in den vorkommenden Fällen sage, daß durch diese oder jene Handlung die Glückseligkeit am meisten befördert werde. Das thun sie aber nicht! Auch nach den Lehrsätzen des Glückseligkeitssystems muß die Vernunft urtheilen, und entscheiden — freylich hier nicht eine ganz reine, sondern nur die empirische Vernunft. Da aber die angewandte Moral (wie auch Schmid Vers. einer Moralphil. §. 449. sagt) nur eine gemischte, Theils reine, Theils empirische Wissenschaft ist, so kann wohl mehr nicht gefordert werden. Daß es aber der Vernunft gemäß sey, daß ein vernünftig-sinnliches

2. Wenn die Handlung gut seyn soll, muß nach Kant Achtung für das Gesetz die einzige und vollständige Triebfeder seyn; alle andere müssen abgewiesen werden. Nach den Verfechtern des Glückseligkeitssystems aber bleibt die Handlung gut, wenn auch sinnliche Triebfedern mitwirken. — Auch hier ist der Abstand nicht groß. Denn die kantischen Ausdrücke aus Achtung für das Gesetz heißen doch im Grunde nichts anders, als das, was die andere Parthey durch die Worte sagen will: Die Handlung muß deßwegen geschehen, weil sie der Vernunft gemäß befunden wird. Es ist eine bloß speculative Differenz, die in der Anwendung gar keinen Einfluß hat, wenn Kant behauptet, bey dem Handeln aus bloßer Achtung für das Gesetz, handle man unabhängig von allem Wohl und Wehe rc.,

und

ches Wesen durch seine Handlungen alle seine Kräfte im höchstmöglichen Grade zu erhalten trachte — dieser Satz steht doch wohl a Priori fest, bloß durch die Begriffe Kraft, Vernunft rc. Eben so und aus eben denselben Gründen steht auch der andere Satz fest: Es kann der Vernunft nie gemäß seyn zu handeln, wenn durch das Handeln die Kräften im Ganzen mehr gehindert werden, als durch das Unterlassen. Und so wäre Glückseligkeit durch die Vernunft beurtheilt, nicht nur, wie Kant sagt, ein subordinirtes, und für die meisten Fälle passendes, sondern das ganz allgemeine *Principium obligandi* und *cognoscendi*, und der Glückseligkeitstrieb ist ein wenigstens comparative freyer Trieb.

und der andere Theil gar nicht glaubt, daß eine Willenstriebfeder unabhängig vom Wohl und Wehe sich denken lasse — und dafür hält, daß bey jeder Handlung, welche deßwegen geschieht, weil sie der Vernunft gemäß angesehen wird, zuerst das unangenehme Gefühl des Bedürfnisses der praktischen Vernunft (unter die Triebe Einheit, Ordnung, und System zu bringen) welches sich äußert, sobald eine untergebene Kraft rege wird, und dann auch die Erwartung des angenehmen Gefühls bey der Befriedigung dieses Bedürfnisses antreibe. Doch hiervon ist oben schon genug gesagt worden. Kant nennt selbst die Achtung für das Gesetz ein Gefühl, welches wohl entweder angenehm oder unangenehm seyn wird, und einige, sonst eifrige Kantianer sind hierinfalls von ihm abgegangen.

Von mehr Bedeutung ist der zweyte hier berührte Punkt, in welchem die beyden Theile von einander abweichen; indem Kant behauptet, daß bey einer guten Handlung alle sinnlichen Triebfedern müssen abgewiesen werden: die andern aber lehren, daß es der Sittlichkeit nicht schade, wenn auch sinnliche Triebfedern von der Vernunft geleitet antreiben. Hier scheint mir Kant gar zu nahe bey den Ideen der Stoiker stehen geblieben zu seyn. Es scheint mir hieraus zu folgen, daß alle unsere sinnlichen

lichen Triebe uns gar zu nichts gut seyen ꝛc. Es scheint mir die Kluft zwischen den übersinnlichen und sinnlichen Kräften zu weit gelassen zu seyn, und man hat auf die Vereinigung der beyden Arten in Einem Subjekte, dem Menschen, gar nichts gebauet. Ein weiser Gesetzgeber promulgirt kein Gesetz, wenn er voraussieht, daß das ohne Befehl geschehen werde, was zweckmäßig ist, und geschehen soll — und die Handlungen sind dann zwar nicht einem besondern Gesetze, das nicht da ist, aber doch dem Geiste des allgemeinen Gesetzes und des Gesetzgebers gemäß. Auch hierüber ist schon oben genug gesagt worden.

3. Ob die kantischen Formeln des höchsten Grundsatzes der Sittlichkeit ganz rein und a Priori fest stehen, und ob nicht eben das von den Formeln des Glückseligkeitssystems könne gesagt werden, ob diese sowohl als jene vermischt, Theils rein, Theils empirisch seyen — das möchte wohl zuletzt auf einen bloßen Wortstreit hinauslaufen. Was die Anwendung anbelangt, fährt man bald mit diesen, bald mit jenen leichter. Am Besten wird man thun, wenn man in zweifelhaften Fällen sowohl die erstern als die letztern zu Rathe zieht. Der Satz: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten

könne — und der andere: Handle so, daß durch deine Handlung die Glückseligkeit befördert werde — und der dritte: Handle so, daß die Kräften im Ganzen nicht vermindert und gehindert, sondern vermehrt, und ihre Wirksamkeit erleichtert werde — können einander wechselweise erläutern.

Da, bey was immer für einer Formel, oder auch bey mehreren, welche das höchste Vernunftgesetz ausdrücken, sehr oft bey der Anwendung noch ein Zweifel übrig bleiben kann, so ist es gut, auch noch andere Grundsätze, die eben nicht das höchste Vernunftgesetz ausdrücken, zu Hülfe zu nehmen. Z. B. Das bey kaltem Blute gefällte Urtheil über eine Handlung ist dem in der Hitze der Leidenschaft aufsteigenden vorzuziehen. Was du im Allgemeinen als gut oder böse erkennst, mußt du auch in jedem einzelnen Falle als gut oder böse gelten lassen rc.

4. Nach den Grundsätzen des Glückseligkeitssystems, sagen die Kantianer, ist Klugheit und Sittlichkeit nicht verschieden, welche doch verschieden seyn müssen, und derer Verschiedenheit in der kantischen Deduktion schön und klar einleuchtet. Auch diese Verschiedenheit scheint mir von keiner Bedeutung zu seyn. Denn man nimmt das Wort Klugheit in so

weit=

weitschichtigem Sinne, daß man darunter sowohl wahre, als Scheinklugheit versteht. Jede sittlich-gute Handlung ist auch eine wahrhaft kluge Handlung, und jede wahrhaft kluge Handlung kann auch eine sittlich-gute Handlung seyn: aber sie ist dieß und jenes in verschiedener Rücksicht. Die Handlung ist moralisch, in soferne durch sie die Vernunftform realisirt wird. Und sie ist wahrhaft klug, weil sie das beste Mittel ist, die Glückseligkeit soviel zu vermehren, als sie jetzt gerade vermehrt werden kann. Es sind also alle gesetzmäßige Handlungen, sie mögen aus Pflicht geschehen oder nicht, wahrhaft kluge Handlungen; und alle wahrhaft kluge Handlungen sind entweder aus Pflicht, oder doch gesetzmäßig. Alle nichtgesetzmäßige Handlungen sind nur scheinbar kluge Handlungen. Sie können die besten Mittel seyn — nicht zu einem wahren, sondern bloß zu einem Scheingut. Sie können die besten Mittel seyn zu etwas, das für einen einzelnen Trieb, ohne Rücksicht auf andere, ein Gut ist, dessen Genuß aber uns jetzt schon, oder für die Zukunft hindert, größere Güter zu genießen. Sollte Kant diese Sätze nicht als wahr gelten lassen? Sollten sie nicht seinen Grundsätzen gemäß seyn? Sollte es unklug seyn können, zur Erhaltung der Würde des Menschen, der Selbstachtung sinnliches Wohl aufopfern, das man genießen könnte? Sinnliche Schmer-

zen ertragen, die man abwerfen könnte? Oder sollte das Entgegengesetzte in irgend einem Falle wahrhaft klug heißen können?

Und nun, wenigstens für dießmahl genug über den Grund der Sittlichkeit! Vollständig und ganz ausführlich konnte ich die Materie nicht behandeln, weil ich kurz seyn mußte. Wenn man meine gleich Anfangs angezeigte Absicht, besonders den ersten Punkt derselben nicht außer Acht läßt, wird man leicht Ursachen finden, warum ich dieses wegzulassen, jenes kurz, und das dritte etwas ausführlicher darzustellen für gut befunden habe.

Sätze
aus den verschiedenen Theilen
der
praktischen Philosophie.

I.
Aus der allgemeinen praktischen Philosophie.

A.
Thelematologie.

1. Unser höheres Eerkenntnißvermögen (das Vermögen das Mannigfaltige unter Einheit zu bringen) ist eine Kraft, und hat als solche Bedürfnisse, Zwecke, Triebe, die man übersinnliche nennen kann.

2. Neben diesen sind in uns auch sinnliche Kräften und Triebe.

3. Unter den Trieben des übersinnlichen Vermögens ist einer, dessen Bedürfniß darin besteht, unter alle zu unserm Ich gehörigen Kräften und Triebe, System, Ordnung und Einheit zu bringen. Diesen nenne ich Trieb zur Sittlichkeit, Trieb der praktischen Vernunft.

4. Indem wir uns als Theile des Menschengeschlechts als eines Ganzen ansehen, so muß der Trieb der praktischen Vernunft sich auch auf andere Menschen ausdehnen; d. i., er führt ein Bedürfniß mit sich unter unsern und anderer Menschen Kräften, System, Ordnung und Einheit zu erhalten.

5. Das Grundgesetz aller Sittenregeln heißt also: **Handle allzeit so, daß durch deine Handlung die Wirksamkeit der Kräfte im Ganzen am meisten befördert, am wenigsten gehindert werde.**

6. Der Trieb der praktischen Vernunft beherrschet also alle andere Triebe, selbst die übersinnlichen.

7. Er beherrschet sie aber nicht unabhängig von allem Wohl und Wehe, indem er mit Bedürfniß und Befriedigung desselben verknüpft ist.

8. Der Trieb nach Glückseligkeit begreift also auch den moralischen Trieb unter sich: indem dieser eine eigene, nur durch ihn erreichbare Lust hat; nämlich die Selbstachtung.

9. Ja, indem der Trieb der Sittlichkeit alle andere Triebe beherrschet, so ist er nichts anders, als der Trieb nach Glückseligkeit in seiner ganzen Ausdehnung. Und in diesem Sinne genommen, ist Glückseligkeit nicht ein untergeordnetes, und nur

für

für die meisten Fälle passendes, sondern das ganz allgemeine Princip, welches die Sittlichkeit den Handlungen ertheilt, und zu erkennen giebt. (Principium obligandi et cognoscendi.)

10. Man kann also wohl sagen: Die Vernunft ist im Dienste der Sinnlichkeit, so nämlich, wie der Regent im Dienste des Staates ist.

11. Wie jede Kraft, so wirkt auch die Vernunft nach einem bestimmten Gesetz, das ist, auf eine bestimmte Art, welche Vernunftform heißt. Die Realisirung der Vernunftform ist die Triebfeder, wodurch die untergebenen Triebe beherrschet, und das höhere Begehrungsvermögen bestimmt wird.

12. Da die Vernunftkraft und ihre Wirkungsart von der Sinnenwelt ganz unabhängig ist, und eine eigene, durch keine Sinnlichkeit bezwingbare Caussalität hat, so ist das Gesetz der Vernunft ein Gesetz der Freyheit; und man kann sich selbes rein und a Priori bestehend denken.

B.

Agathologie.

13. Das Angenehme, welches aus der Befriedigung des moralischen Triebes entsteht, unterschei-

det

det sich in vielen Stücken von dem Angenehmen aller andern Triebe, der sinnlichen sowohl, als der geistigen. Es hat z. B. mehr Köstlichkeit; es läßt sich durch die Erinnerung vielmahl und allzeit mit eben derselben Lebhaftigkeit genießen ꝛc.

14. Die übersinnliche Lust, welche bey Befriedigung des Triebes der praktischen Vernunft entsteht, kann und pflegt meistens, in Rücksicht auf einen oder mehrere untergebene Triebe, mehr oder weniger Wehe mit sich zu führen; aber in Rücksicht auf das ganze Ich und alle Triebe zusammen genommen, folgt doch allemahl mehr Wohl und weniger Uebel, als erfolgt seyn würde, wenn der Trieb der praktischen Vernunft nicht wäre befriediget worden.

15. Die der Qualität und Quantität nach verschiedenen Wohl und Wehe, welche aus der Befriedigung oder Nichtbefriedigung der untergebenen Triebe erfolgen, müssen bekannt seyn, wenn nicht manchmahl durch Realisirung der Vernunftform, wenigstens in Rücksicht auf alle untergebene Triebe, mehr Wehe als Wohl erfolgen soll.

16. Hierzu dient die gewöhnliche Abtheilung in das Wohl und Wehe der äußern, sowohl gröbern als feinern Sinne, und in das der innern, nämlich

der

der Phantasie und des Verstandes; weil es gerade in dieser Ordnung an Werth zunimmt, wenn man es nach aller In - Ex - und Protension schätzt. Das Wohl aus dem praktischen Vernunfttrieb kann mit diesen nicht verglichen werden, und man sagt deßwegen, es habe Würde.

17. Glückseligkeit oder das Uebergewicht des Wohls über das Wehe von allen Trieben, hat Grade, und wächst, wie die ungehinderte Vernunftwirksamkeit wächst, läßt sich im höchstmöglichen gedenkbaren Grade hier nicht erreichen; und das höchste Gut besteht in einem immerwährenden Fortschreiten, in einer fortgehenden Annäherung.

C.

Nomologie.

18. Da eine jede Kraft ihre eigene Wirkungsart oder Form hat, d. i., nach einem bestimmten Gesetze wirkt, so ist jeder Trieb gesetzgebend. Der Trieb der praktischen Vernunft giebt das moralische Gesetz.

19. Wenn ein durch verschiedene Gründe bestimmbarer Wille durch das moralische Gesetz bestimmt wird, so entsteht Verbindlichkeit, Verpflich-

tung.

tung. Das moralische Gesetz und die praktische Vernunft sind dabey verpflichtend, und das Begehrungsvermögen der untergebenen Triebe wird verpflichtet, oder empfängt Verpflichtung.

20. Zu einer Verpflichtung gehört also nicht nothwendig ein vom zu verpflichtenden Subjekt verschiedener Oberherr, sondern nur mehrere, einander untergeordnete Vermögen desselben Subjekts. Wenn ein anderer z. B. ein Oberer Gründe zur Verpflichtung hergiebt, so muß doch der letzte Grund in der Vernunft des Verpflichteten seyn.

21. Pflicht ist also jede Handlung, die durch das moralische Gesetz nothwendig ist: und Recht alles, was ohne Widerspruch dieses Gesetzes geschehen kann. Jeder Pflicht entspricht ein Recht.

22. Verdienst ist der höchste Werth einer Person, den ihr die Vernunft wegen ihren moralischen Gesinnungen und Handlungsweise zulegt: und Schuld ist der Unwerth einer Person wegen ihren unsittlichen Gesinnungen, welche sie durch ihre Handlungen verräth.

23. Das Verdienst wird nach der Größe der wirklich bewiesenen Selbstthätigkeit der Vernunft im

Ver-

Verhältniße zu ihrer Möglichkeit; und die Schuld nach dem Verhältniße der wirklich bewiesenen Unthätigkeit der Vernunft zu der moralisch nothwendigen und natürlich möglichen Thätigkeit derselben gemessen.

24. Die Handlung, wodurch die Vernunft Schuld, Unschuld, und Verdienst einer Handlung oder einer handelnden Person zuschreibt, heißt moralische Zurechnung, Imputation. — Die Vernunft rechnet alles zu, was durch sie bestimmt worden, oder bestimmt hätte werden können, und sollen.

25. Die Vernunft fordert auch Vergeltung, d. i., Belohnung für gute Gesinnungen und Handlungen, und Strafe für böse. Man muß aber die Begriffe der Belohnungen und Bestrafungen von ähnlich scheinenden Verhältnissen genau unterscheiden.

26. Sowohl über Verdienst und Schuld, als über Straf- und Belohnungswürdigkeit urtheilt Gott anders als der Mensch.

27. Die Anwendungen, die wir vom moralischen Gesetze auf uns selbst, auf unsere Handlungen und Gesinnungen in concreto machen, werden dem Gewissen zugeschrieben, welches man als Vermögen, als Fertigkeit, und als Verrichtung zu betrachten pflegt.

D.

Aretologie.

28. Tugend ist das Uebergewicht des moralischen Triebes über alle untergebene; oder die Tugend besteht in dem Uebergewichte der Neigung zu der übersinnlichen Lust, die aus der Befriedigung des moralischen Triebes entsteht, über die Neigung zu dem Wohl was immer für anderer Triebe.

29. Es giebt also nur Eine formale Tugend; materialer Tugenden giebt es so viele Classen, als es untergeordnete Triebe giebt. Die christliche und die bürgerliche Tugend stehen auch unter dem Beweggrunde der natürlichen Tugend.

30. Lasterhaftigkeit ist das Uebergewicht eines untergeordneten Triebes über den moralischen. — Sünde eine vom Sittengesetze abweichende Handlung. — Wenn man eine Sünde gegen besser Wissen und Gewissen Bosheitssünde nennen will, so giebt es solche. Man kann alle Sünden Nachläßigkeitssünden nennen.

II.

Aus der Moral.

A.

Pflichten gegen sich selbst.

31. Es ist nicht schwer aus dem höchsten Sittengesetze die Selbstpflichten zu erkennen. Ich darf nur nicht übersehen, die höhere Kraft der niedrigern, mehrere einer einzigen, die Hinderung des gänzlichen Untergangs einer auch niedrigern dem erhöhten Grade einer wichtigern vorzuziehen, und überhaupt das gehörige Verhältniß aller Kräfte untereinander zu erhalten.

32. Eben so muß ich mich in Rücksicht auf die außer mir liegenden Hindernisse und Beförderungsmittel der Wirksamkeit meiner Kräfte verhalten.

33. Es kann kaum einen Fall geben, wo es Pflicht wäre, sich selbst vorsetzlich das Leben zu nehmen: aber es giebt mehrere, wo es Pflicht wird, sein Leben der Gefahr auszusetzen, seine Gesundheit und Kräften nicht zu schonen.

34. Freywillige Armuth und Ehelosigkeit sind viel seltener Pflicht, als das Entgegengesetzte.

35. Was

. Die Gewaltthätigkeit ist zwar, nach der .unft geschätzt, kein taugliches Mittel, die äuße- .e Ehre zu vertheidigen; aber es sind doch Fälle möglich, wo man deßwegen auch das Leben einer Gefahr aussetzen darf.

36. Innere Ehrwürdigkeit, als Folge der Achtung, die der Mensch für sich selbst, als vernünftiges Wesen hat, ist das höchste aus den einzelnen Gütern, und geht also auch dem Leben vor.

B.

Pflichten gegen andere.

37. Die andern Menschen alle sind Theile von eben dem Ganzen, zu dem wir gehören. Das allgemeine Gesetz unsers Verhaltens gegen die Nebenmenschen heißt also: Verhalte dich in Rücksicht auf die Kräften anderer eben so, wie du dich in Rücksicht auf deine eigenen Kräften verhältst; oder handle immer so, daß durch deine Handlung die Wirksamkeit der Kräften in der ganzen Menschheit mehr befördert als gehindert werde.

38. Nur in dem Falle, wenn eine eben so wichtige Kraft, und in eben dem Grade in mir, oder in einem andern kann erleichtert, oder muß

gehin-

gehindert werden, darf ich mich selbst dem andern vorziehen.

39. Dieß erstreckt sich auf alle Menschen ohne Ausnahme, auch auf die Feinde. Hieraus muß man auch beurtheilen, welche Menschen, und in was für Umständen man andern vorziehen soll.

40. Es kann Fälle geben, wo man die Wahrheit verhelen, vielleicht auch, wo man Unwahrheit sagen darf.

C.

Pflichten gegen Gott.

41. Das Daseyn Gottes vorausgesetzt (es mag nun aus der speculativen Vernunft unumstößlich bewiesen, oder bloß als Postulat der praktischen Vernunft geglaubt werden können), ist es gewiß, daß wir gegen Gott auch Pflichten haben.

42. Um diese Pflichten und ihre Beschaffenheit recht genau zu erkennen, muß man nicht vergessen, a) daß wir durch unsere Handlungen auf Gott und seine Kräften zu wirken nicht vermögen, und b) daß unser Vorsatz das moralische Gesetz auszuüben, Standhaftigkeit, und die moralische Triebfeder über-

wiegende

wiegende Kraft, vorzüglich dadurch erhalten, daß wir uns unsere Pflichten als Gebothe der Gottheit, der höchsten Vernunft denken.

43. Der Inbegriff aller Pflichten, als Gebothe Gottes heißt Religion: welche moralische Gesinnung nicht hervorbringt, sondern voraussetzt. — Man darf auf die Existenz der Gottheit keine Rechte und Pflichten gründen, die nicht auch außerdem Platz hätten.

44. Gottesverehrung ist unendliche Achtung für die unendliche Würde des sittlich-vollkommensten; sie unterscheidet sich von der mystischen Liebe Gottes und vom eigentlichen Gottesdienst.

45. Unmittelbare Gottesverehrung ist Erhaltung und Erhöhung der persönlichen Würde Gottes in uns und in andern. Das geschieht durch Gottesbetrachtung und religiöse Gefühle (Andacht, Gebeth, äußeres und inneres).

46. Der Abergläubige fürchtet mehr die Macht Gottes, als er dessen Weisheit und Güte verehrt. Der Bigotte unterordnet alle Pflichten der unmittelbaren Religiosität; der wahre Andächtige unterordnet die Andacht den thätigen Tugenden.

47. Mittelbare Religiösität ist Erhaltung und Beförderung der Zwecke Gottes, a) durch religiöse Verehrung des Vernunftgesetzes, als eines göttlichen, b) durch religiöse Beurtheilung der Welt, c) durch religiöse Behandlung aller Geschöpfe und Einrichtungen Gottes in der Welt.

III.

Aus dem Naturrechte.

48. Man versteht unter Naturrecht den Inbegriff der natürlichen Zwangsrechte und Zwangspflichten. Aus dem allgemeinen Menschheitsrecht zur eigenen, freyen Thätigkeit, welches aus dem Begriffe des moralischen Gesetzes, also a Priori, erkannt wird, fließt auch das Zwangsrecht, nämlich das Recht, diejenigen in der freyen Thätigkeit physisch einzuschränken, die im Begriffe sind mich einzuschränken, oder mich gar schon eingeschränkt haben.

49. Wenn die freye Wirksamkeit sich auf wesentliche, nothwendige Zwecke bezieht, so ist das Recht dazu unveräußerlich, und die das Recht durch Zwang zu vertheidigen vollkommen; bezieht sie sich aber nur auf zufällige Zwecke, so ist das Recht veräußerlich, und die Pflicht es zu vertheidigen unvollkommen.

50. Zwang ist erlaubt, wenn er physisch und moralisch möglich, das ist, wenn er Pflicht ist. Er muß also der Absicht, sein Recht, sein Gut zu vertheidigen, oder wieder zu erhalten, entsprechen. Andere abzuschrecken von Beleidigungen ist nur ein Nebenzweck, der allein den Zwang nicht erlaubt macht.

51. Die Beurtheilung des Rechts und der Pflicht zu zwingen gehört für das innerliche Gericht des Zwingenden: man kann es aber vertragsmäßig einem dritten überlassen, und so allein kann äußerliches Gericht realisirt werden.

A.
Absolutes Naturrecht.

52. Der absolute Naturzustand ist ein Stand der Gleichheit und der Freyheit. Das Recht, seine angebohrnen Rechte und Güter mit Gewalt zu schützen, kann man gegen wirkliche oder wahrscheinlich zukünftige Beleidiger ausüben; und zwar so lange, bis man vor dem Beleidiger für jetzt und für die Zukunft sicher ist, und für das Vergangene Entschädigung hat.

B.

Hypothetisches Naturrecht.

53. Aus dem Rechte der eigenen freyen Thätigkeit fließt das Recht des Genusses der Früchte von dieser Thätigkeit, das ist, das Recht, äußere, Niemanden angehörige Sachen, nach dem man auf selbe gewirkt hat, als sein Eigenthum zu betrachten.

54. Aus eben dem Grunde kann man auch durch Accession Eigenthümer werden. Man verliert das Eigenthum nicht wider seinen Willen, und kann es vom redlichen und unredlichen Besitzer zurückfordern; dieser hält den Eigenthümer ganz, jener soferne schadlos, als er es ohne eigenen Schaden kann.

55. Durch wechselsweise Einwilligung oder Vertrag kommt das Eigenthum von einem Menschen zu dem andern. Die wirkliche Uebergabe ist hierzu nicht nothwendig. Der Käufer eines Buches erhält mit dem Eigenthume kein Recht zum Nachdrucke.

56. Alle Verträge gründen Zwangspflichten, wenn sie nur nicht durch Betrug oder ungerechte Gewalt eines der Compaciscenten veranstaltet sind. Beym Darlehn darf man sich was immer für Zinsen ausbedingen.

C.

Gesellschaftsrecht.

a.

Allgemeines Gesellschaftsrecht.

57. Die Einwilligung in das zum Zwecke der Gesellschaft Nothwendige und Nützliche wird vermuthet. Auch muß man, wenn es zweifelhaft ist, vermuthen, daß die Gesellschaft eine gleiche sey.

58 In der ungleichen Gesellschaft ist ein ausdrückliches oder stillschweigendes Fundamentalgesetz die Richtschnur der wechselsweisen Rechte und Pflichten: denn eine ganz unbegränzte Obergewalt über Menschen giebt es nicht.

59. Das Strafrecht der Obern in den Gesellschaften richtet sich nach den Regeln des Vertheidigungsrechts im natürlichen Zustande.

b.

Von den kleinern Gesellschaften.

60. Der Ehevertrag zwischen Blutsverwandten, Polygamie und temporäre Ehen sind zwar nicht überhaupt unzuläßlich; thun aber doch in den mei-

sten

sten Fällen der Bestimmung des Geschlechtstriebs und den übrigen Zwecken der Menschheit Abbruch.

61. Es ist Zwangspflicht für die Eltern, ihre Kinder so zu erziehen, daß sie ihr Leben erhalten können, und andern Menschen nicht lästig oder gefährlich werden. Diese Pflicht ist der Grund, und also auch die Begränzung der elterlichen Gewalt, bis zur Zeit, wo die Kinder Vernunftgebrauch erhalten, und mit ihren Eltern in Gesellschaft treten.

62. Der Grund der Pflichten zwischen Lohnbedienten und ihren Herren ist ein freywilliger Vertrag. Die Gesellschaft zwischen Despoten und Sklaven kann auch aus einem erzwungenen Vertrag entstehen: aber nie kann sich ein Despot vollständiges Eigenthum über die Person seines Sklaven erwerben.

c.

Aus dem allgemeinen Staatsrechte.

63. Auch die bürgerliche Gesellschaft kann nur durch Einen oder mehrere Verträge gültig werden. Es kann ein gültiges Patrimonialreich — aber nicht eine gültige Despotie geben.

64. Aeußere Sicherheit und bürgerliche Freyheit sind die wesentlichen Zwecke des Staats: die zufällig damit verbundenen müssen ihnen untergeordnet werden.

65. Bürgerliche Freyheit besteht in der systematischen Vereinigung des möglichen Gebrauchs aller persönlichen Rechte und Kräften jedes Einzelnen mit der Freyheit aller Uebrigen durch Gesetze.

66. Der Regent ist nicht an seine Gesetze gebunden, und kann auch einzelne Unterthanen davon loszählen. Wenn Todesstrafen nothwendig sind, sind sie auch gerecht. Tortur kann kaum jemahls nothwendig werden.

67. Das der obersten Gewalt zukommende Recht der Gesetzgebung und Oberaufsicht erstreckt sich auch auf die Religion.

68. Den Umfang des Rechts der Waffen bestimmt allein die Vertheidigung des Staates. Die Aemter des Staates dürfen nicht — Rang und Würde sollen nicht käuflich seyn.

69. Die Staatsgüter darf der Regent verwalten, und durch herrenlose Güter sowohl, als

auf andere Art rechtmäßig vermehren; aber nicht veräußern.

70. Das Obereigenthumsrecht des Regenten über die Privatgüter einzelner Unterthanen, ganzer Stände und Gesellschaften hat nur im äußersten Nothfalle Platz.

d.

Völkerrecht.

71. Ein Volk ist, wie der Mensch im Naturzustande, frey, unabhängig und andern gleich.

72. Zum Eigenthume des Volkes gehört sein ganzes Territorium, wovon es jeden Fremden ausschließen kann.

73. Jedes Volk hat alle angebohrne und hypothetische Rechte des außergesellschaftlichen Menschen: also auch das Recht Eigenthum zu erwerben, und das Recht der Verträge. Volksverträge verbinden auch noch, wenn der Regent oder die Regierungsform geändert worden. Fast durchaus muß der Nachfolger die Schulden des Vorfahrers bezahlen.

74. Ver-

74. Verträge müssen auch dem Feinde gehalten werden. Das Nothrecht hat nur Platz, wenn die Existenz des Volks als Volk in Gefahr ist.

75. Ein angenommener Gesandter hat Exterritorialität in allem, was seine Geschäfte betrifft: aber es ist nicht Zwangspflicht ordentliche Gesandte anzunehmen. Was ein Gesandter seiner Vollmacht gemäß thut, ist soviel, als eigene Handlung des Volks.

76. Das Kriegsrecht eines Volks darf nur auf Beleidigungen, nicht auf Erhaltung oder Herstellung des Gleichgewichts, und ähnliche Ursachen gegründet werden.

77. Weder zur Neutralität noch zur Allianz kann ein Volk rechtmäßig gezwungen werden.

78. Aus dem Kriegsrechte folgt auch das Recht zu Repressalien: doch darf dadurch einem einzelnen Unschuldigen kein unersetzlicher Schade zugefügt werden.

79. Zur Vermittlung kann ein Volk nicht gezwungen werden, auch nicht sich aufdringen. Der

Ver-

Vermittler ist als solcher nicht zur Garantie verbunden.

80. Bey jedem Friedensschluß, der verbündlich ist, wenn er auch durch einen offenbar ungerechten Krieg erzwungen worden, wird Amnestie verstanden.

Ph

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schelle, Augustin, / Künburg, Johann Nepomuk <<von>> / Gumppenberg, Kajetan <<von>>

Ueber den Grund der Sittlichkeit Nebst einigen Sätzen aus der praktischen Philosophie

Salzburg [1791]

Diss. 520#Beibd.1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10840539-1
VD18 90491971